الفتاوى الكبرى

للإمام العلامة تقي الدين
إبن تيمية
ولد سنة ٦٦١ وتوفي سنة ٧٢٨هـ
رحمه الله تعالى

تحقيق وتعليق وتقديم

محمد عبد القادر عطا | مصطفى عبد القادر عطا

المجلد السادس

كتاب إقامة الدليل على ابطال التحليل
كتاب في الرد على الطوائف الملحدة والزنادقة والجهمية والمعتزلة والرافضة.

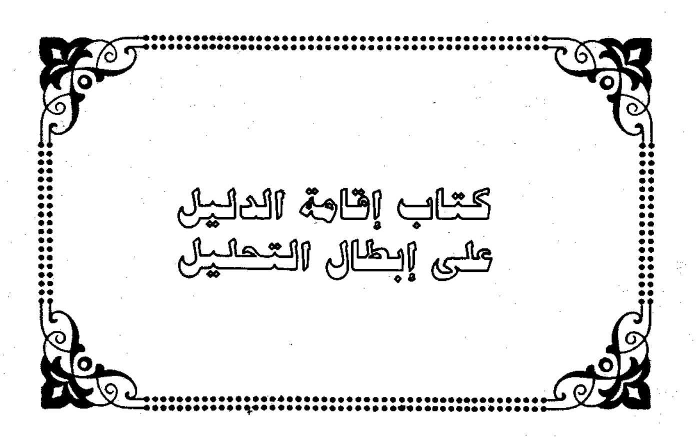
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى

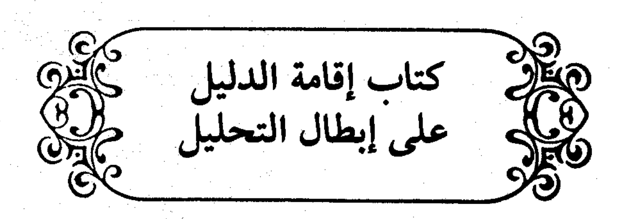
١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م

بيروت - لبنان

يطلب من: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
هاتف: ٨٠١٣٣٢ - ٨٠٥٦٠٤ - ٨٠٠٨٤٢
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ تلكس: Nasher 41245 Le


كتاب إقامة الدليل
على إبطال التحليل





كتاب إقامة الدليل على إبطال التحليل

قال الشيخ الإمام العالم العلامة الأوحد، القدوة العارف، الزاهد العابد الورع، تقي الدين شيخ الإسلام مفتي الأنام، صدر العلماء الأعلام، مفخر أهل الشام بقية السلف الكرام، ناشر السنة، قامع البدعة، أبو العباس: أحمد بن الشيخ الإمام العالم مجموع الفضائل شهاب الدين أبو المحاسن، عبد الحليم بن الشيخ الإمام العالم العلامة إمام الأئمة تقية الأمصار مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن عبدالله أبي القاسم بن محمد بن تيمية الحراني رحمه الله ورضي عنه آمين.

الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين، والحمد لله الذي لا يحصي الخلق ثناء عليه كما أثنى على نفسه، لا يبلغ العارفون كنه معرفته، ولا يقدر الواصفون قدر صفته، والحمد لله الذي لا تشكر نعمته إلا بنعمته، ولا تنال كرامته إلا برحمته. فهو الأول والآخر، والظاهر، والباطن، وهو بكل شيء عليم، وهو الله الذي لا إله إلا هو له الحمد في الأولى والآخرة، وله الحكم وإليه ترجعون.

والحمد لله الذي جعلنا من خير أمة أخرجت للناس، يأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر، ويؤمنون بالله، والحمد لله الذي أكمل لنا ديننا، وأتم علينا نعمته ورضي لنا الإسلام ديناً. والحمد لله الذي بين لنا آياته ونهانا أن نتخذها هزواً، وأمرنا أن نذكر نعمته علينا وما أنزل علينا من الكتاب والحكمة يعظنا به، وأن نتقيه، وأن نعلم أنه بكل شيء عليم.

فإنه من تدبر هذه الأوامر، وتبين له أن فيها جماع أمر الدين كله، وعلم أن من هو بكل شيء عليم لا يخفى عليه الذين يلحدون في آياته ولا الذين يتخذونها هزواً،

ولا يخفى عليه من أظهر خلاف ما في باطنه، فإن السرائر لديه بادية، والسر عنده علانية، فله الحمد كما يحبه ويرضاه، وكما ينبغي لكريم وجهه عن جلاله.

أحمده حمداً موافياً لنعمه، ومكافياً لمزيده، وأستعينه استعانة مخلص في توكله صادق في توحيده، وأستهديه إلى صراطه المستقيم صراط الذين أنعم عليهم من صفوة عبيده استغفره استغفار من يعلم أن لا ملجأ من الله إلا إليه في صدوره ووروده.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة مقر بأن الدين عند الله الإسلام، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله خاتم النبيين وسيد الأنام: صلى الله عليه وعلى آله الصفوة الكرام، وسلم عليهم سلاماً باقياً ببقاء دار السلام.

أما بعد: فإن الله بعث محمداً بالحق، وأنزل عليه الكتاب، وهدى به أمته إلى الصراط المستقيم صراط الذين أنعم عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين.

ولما كان العبد في كل حال مفتقراً إلى هذه الهداية في جميع ما يأتيه ويذره من أمور قد أتاها على غير الهداية، فهو يحتاج إلى التوبة منها، وأمور هدى إلى أصلها دون تفصيلها، أو هدى إليها من وجه فهو محتاج إلى تمام الهداية فيها ليزداد هدى، وأمور هو محتاج إلى أن يحصل له من الهداية فيها في المستقبل، مثل ما حصل له في الماضي، وأمور هو خال عن اعتقاد فيها فهو محتاج إلى الهداية فيها، وأمور لم يفعلها فهو محتاج إلى فعلها على وجه الهداية، إلى غير ذلك من أنواع الحاجات، إلى أنواع الهدايات، فرض عليه أن يسأل هذه الهداية في أفضل أحواله، وهي الصلاة مرات متعددة في اليوم والليلة، وقد بين أن أهل هذه النعمة مغايرون للمغضوب عليهم «اليهود» والضالين «النصارى».

وكان الرسول الرؤوف الرحيم ﷺ يحذر أمته سلوك سبيل أهل الغضب والضلال، ويلعنهم تحذيراً للأمة على ما ارتكبوه من أنواع المحال. وينهى عن التشبه بهم في استحلال المحارم بالاحتيال لعلمه بما أوقع الله بهم على ذلك من الخزي والنكال.

ولما انتهى الكلام بنا في مدارسة الفقه إلى مسائل الشروط في النكاح، وبينما

كان موثراً في العقد ملحقاً له بالسفاح، وجرى من الكلام في مسألتي المتعة والتحليل ما تبين به حكمها بأرشد دليل، وظهرت الخاصة التي استحق بها المحلل لعنة الرسول ولما سماه من بين الأزواج بالتيس المستعار، وتبينت مآخذ الأئمة تأصيلاً وتفصيلاً على وجه الاستبصار، وظهرت المدارك والمسالك أثراً ونظراً حتى أشرق الحق وأنار، فانتبه من كان غافلاً من رقدته، وشكى ما بالناس من الحاجة إلى ظهور هذا الحكم ومعرفته، ولعموم البلوى بهذه القضية الشنيعة، وغلبة الجهل بدلائل المسألة على أكثر المنتسبين إلى علم الشريعة، سأل أن أعلق في ذلك ما يكون تبصرة للمسترشد، وحجة للمستنجد، وموعظة للمتهور والمتلدد، ليهلك من هلك عن بينة، ويحيى من حيى عن بينة.

فأجبته إجابة المتحرج من كتمان العلم، المسؤول الخائف من نقض الميثاق المأخوذ على الذين أوتوا الكتاب وخلفوا الرسول، ولم يكن من نيتي أن أشفع الكلام فيها بغيرها من المسائل بل اقتصر على ما أوجبه حق السائل.

فالتمس بعض الجماعة مكرراً للالتماس تقرير القاعدة التي هي لهذه المسألة أساس، وهي: «بيان حكم الاحتيال على سقوط الحقوق والواجبات»، و«حل العقود»، و«حل المحرمات»، بإظهار صورة ليس لها حقيقة عند المحتال لكن جنسها مشروع لمن قصد به ما قصده الشارع من غير اعتلال، فاعتذرت بأن الكلام المفصل في هذا يحتاج إلى كتاب طويل.

ولكن سأدرج في ضمن هذا من الكلام الجملي ما يوصل إلى معرفة التفصيل، بحيث يتبين للبيب موقع الحيل من دين الإسلام، ومتى حدثت، وكيف كان حالها عند السلف الكرام، وما بلغني من الحجة لمن صار إليها من المفتين، وذكر الأدلة الدالة فيها على الحق المبين، وذلك بكلام فيه اختصار إذ المقام لا يحتمل الإكثار.

والله يوفقنا وإخواننا المسلمين لما يحبه ويرضاه من العمل الصالح والقول الجميل، فإنه يقول الحق وهو يهدي السبيل، وينفعنا وسائر المسلمين بما يستعملنا به من سائر الأقوال والأفعال، ويجعله موافقاً لشرعته خالصاً لوجهه موصلاً إلى أفضل حال، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

نكاح المحلل حرام، باطل لا يفيد الحل

وصورته: أن الرجل إذا طلق امرأته ثلاثاً، فإنها تحرم عليه حتى تنكح زوجاً غيره، كما ذكره الله تعالى في كتابه، وكما جاءت به سنة نبيه ﷺ، وأجمعت عليه أمته، فإذا تزوجها رجل بنية أن يطلقها لتحل لزوجها الأول كان هذا النكاح حراماً باطلاً، سواء عزم بعد ذلك على إمساكها أو فارقها، وسواء شرط عليه ذلك في عقد النكاح، أو شرط عليه قبل العقد، أو لم يشرط عليه لفظاً بل كان ما بينهما من الخطبة وحال الرجل والمرأة والمهر نازلاً بينهم منزلة اللفظ بالشروط، أو لم يكن شيء من ذلك بل أراد الرجل أن يتزوجها ثم يطلقها لتحل للمطلق ثلاثاً من غير أن تعلم المرأة ولا وليها شيئاً من ذلك، سواء علم الزوج المطلق ثلاثاً، أو لم يعلم، مثل أن يظن المحلل أن هذا فعل خير ومعروف مع المطلق وامرأته بإعادتها إليه لما أن الطلاق أضر بهما وبأولادهما وعشيرتهما ونحو ذلك.

بل لا يحل للمطلق ثلاثاً ن يتزوجها حتى ينكحها رجل مرتغباً لنفسه نكاح رغبة لا نكاح دلسة، ويدخل بها بحيث تذوق عسيلته ويذوق عسيلتها. ثم بعد هذا إذا حدث بينهما فرقة بموت، و طلاق أو فسخ، جاز للأول أن يتزوجها، ولو أراد هذا المحلل أن يقيم معها بعد ذلك استأنف النكاح، فإن ما مضى عقد فاسد لا يباح المقام به معها هذا هو الذي دل عليه الكتاب، والسنة، وهو المأثور عن أصحاب رسول الله ﷺ، وعامة التابعين لهم بإحسان، وعامة فقهاء الإسلام مثل: سعيد بن المسيب، والحسن البصري، وإبراهيم النخعي، وعطاء بن أبي رباح، وهؤلاء الأربعة أركان التابعين. ومثل: أبي الشعثاء جابر بن زيد، والشعبي، وقتادة، وبكر بن عبدالله المزني، وهو مذهب مالك بن أنس، وجميع أصحابه، والأوزاعي، والليث بن سعد،

وسفيان الثوري، وهؤلاء الأربعة أركان تابعي التابعين، وهو مذهب الإمام أحمد بن حنبل في فقهاء الحديث، منهم: إسحاق بن راهويه، وأبو عبيد القاسم بن سلام، وسليمان بن داود الهاشمي وأبو خيثمة زهير بن حرب، وأبو بكر بن أبي شيبة، وأبو إسحاق الجوزجاني وغيرهم، وهو قول للشافعي، وسنذكر إن شاء الله أقوال أصحاب رسول الله ﷺ في الأدلة.

وأما أقوال التابعين والفقهاء، فقال سعيد بن المسيب في رجل تزوج امرأة ليحلها لزوجها الأول، ولم يشعر بذلك زوجها الأول، ولا المرأة قال: «إن كان إنما نكحها ليحلها فلا يصلح ذلك لهما، ولا تحل».

وقال إبراهيم النخعي: «إذا هم الزوج الأول، أو المرأة، أو الزوج الأخير، بالتحليل فالنكاح فاسد» رواهما حرب الكرماني.

وعن سعيد بن المسيب، قال: «أما الناس فيقولون حتى يجامعها، وأما أنا فإني أنا أقول: إذا تزوجها تزويجاً صحيحاً لا يريد بذلك إحلالاً لها، فلا بأس أن يتزوجها الأول»، رواه سعيد بن منصور.

وقال أبو الشعثاء جابر بن زيد في رجل تزوج امرأة ليحلها لزوجها وهو لا يعلم قال: «لا يصلح ذلك إذا كان تزوجها ليحلها».

وجاء رجل إلى الحسن البصري فقال: إن رجلاً من قومي طلق امرأته ثلاثاً فندم وندمت، فأردت أن أنطلق فأتزوجها وأصدقها صداقاً، ثم أدخل بها كما يدخل الرجل بامرأته، ثم أطلقها حتى تحل لزوجها قال: فقال له الحسن: «اتق الله يا فتى ولا تكونن مسمار نار لحدود الله». رواهما ابن أبي شيبة، يريد الحسن أن المسمار هو الذي يثبت الشيء المسمور، فكذلك أنت تثبت تلك المرأة لزوجها وقد حرمت عليه.

وعن الحسن، وإبراهيم النخعي، قالا: «إذا هم أحد الثلاثة بالتحليل فقد فسد العقد». رواهما سعيد.

وعن عطاء بن أبي رباح في الرجل يطلق امرأته فينطلق الرجل الذي يتحزن له فيتزوجها من غير مؤامرة منه فقال: «إن كان تزوجها ليحلها له لم تحل له، وإن كان تزوجها يريد إمساكها فقد أحلت له».

وعن الشعبي، أنه سئل عن رجل تزوج امرأة كان زوجها طلقها ثلاثاً قبل ذلك قيل له: أيطلقها لترجع إلى زوجها الأول؟ فقال: «لا حتى يحدث نفسه أنه يعمر معها وتعمر معه». رواهما الجوزجاني هكذا لفظ هذا الأثر.

وقال مالك بن أنس: «لا يحلها إلا نكاح رغبة».

فإن قصد التحليل لم تحل له، وسواء علما أو لم يعلما لا تحل. وينفسخ نكاح من قصد إلى التحليل. ولا يقر على نكاحه قبل الدخول وبعده، وقال الأوزاعي والليث في ذلك نحو قول مالك، نقله الطحاوي وابن عبد البر وغيرهما، وكذلك قال الثوري في أحد الروايتين عنه فيما ذكره ابن عبد البر.

وقال الخطابي: «إذا تزوجها وهو يريد أن يحللها لزوجها، ثم بدا له أن يمسكها لا يعجبني إلا أن يفارقها ويستأنف نكاحاً جديداً»، قال: «وكذلك قال أحمد بن حنبل».

وهذا الذي قاله رواه إسحاق بن منصور قال: قلت لأحمد: سئل سفيان، عن رجل تزوج امرأة، وهو يريد أن يحلها لزوجها، ثم بدا له أن يمسكها، قال: «لا يعجبني إلا أن يفارقها ويستقبل نكاحاً جديداً». قال أحمد: قال إسحاق بن راهويه: كما قال.

وكذلك قال الإمام أحمد فيما رواه عنه إسماعيل بن سعيد الشالنجي وهو من أجل أصحابه قال: سألت أحمد بن حنبل عن الرجل يتزوج المرأة، وفي نفسه أن يحللها لزوجها الأول ولم تعلم المرأة بذلك فقال: «هو محلل وإذا أراد بذلك الإحلال فهو ملعون». قال: وبه قال أبو أيوب يعني سليمان بن داود الهاشمي، وأبو خيثمة يعني زهير بن حرب.

قال: وقال ابن أبي شيبة يعني أبا بكر بن أبي شيبة: «لست أرى أن ترجع بهذا النكاح إلى زوجها الأول».

وقال الإمام أحمد في رواية أبي بكر الأثري وهو من أعيان أصحابه: «إذا تزوجها يريد التحليل، ثم طلقها بعد أن دخل بها، فرجعت إلى الأول يفرق بينهما ليس هذا نكاحاً صحيحاً»، وقال في روايته أيضاً في الذي يطلق ثلاثاً: «لا تحل له

حتى تنكح زوجاً غيره نكاحاً صحيحاً نكاح رغبة ليس فيه دلسة»، وقال في رواية حنبل في الرجل يتزوج المرأة على أن يحلها لزوجها الأول: «لا تحل ولا يجوز حتى يكون نكاحاً أثبت النية فيه، فإن شاء أمسك، وإن شاء طلق»، وقال أيضاً في روايته: «إذا نكحها على أن يطلقها في الحال لترجع إلى الأول يفرق بينهما والمهر لا بد منه بما استحل من فرجها»، وهذا قول عامة أصحابه.

ثم أكثر محققيهم قطعوا بأن المسألة رواية واحدة، وقول واحد في المذهب. وهو الذي عليه المتقدمون منهم ومن سلك سبيلهم من المتأخرين، وهو الذي استقر عليه قول القاضي أبي يعلى في كتبه المتأخرة مثل الجامع والخلاف، ومن سلك سبيله مثل القاضي أبي الحسين، وأبي المواهب العكبري، وابن عقيل في التذكرة وغيرهم، ومنهم من جعل في المذهب خلافاً، وسنذكر إن شاء الله أصله.

وقال عبد الملك بن حبيب المالكي: «ولو تزوجها فإن أعجبته أمسكها، وإلا كان قد احتسب في تحليلها للأول لم يجز ولا يحلها ذلك لما خالط نكاحه من نية التحليل، وقياس قول أكثر أصحابنا أن هذا نكاح صحيح، لأنه إنما نوى فراقها إذا لم تعجبه وصار التحليل ضمناً، وأما من سوى من أصحابنا بين نكاح المتعة والمحلل وبين أن يقول: إن جئتني بالمهر إلى وقت كذا، وإلا فلا نكاح بيننا. فإن قولهم يوافق قول ابن حبيب، فإن هؤلاء يسوون بين أن يشرط الفرقة بتقدير عدم المهر».

وللشافعي في كتابه القديم العراقي فيما إذا تزوجها تزويجاً مطلقاً لم يشترط ولا اشترط عليه التحليل إلا أنه نواه وقصده، قولان:

أحدهما: مثل قول مالك.

والقول الثاني: أن النكاح صحيح وهو الذي ذكره في الكتاب الجديد المصري.

وروي ذلك عن القاسم، وسالم ويحيى بن سعيد وربيعة، وأبي الزناد حكاه ابن عبد البر عنهم، وفي القلب من حكايته هذا عن هؤلاء حزازة، فإن مالكاً أعلم الناس بمذاهب المدنيين، واتبعهم لها، ومذهبه في ذلك شدة المنع من ذلك، ثم

هؤلاء من أعيان المدنيين، والمعروف عن المدنيين التغليظ في التحليل قالوا هو عملهم وعليه اجتماع ملأهم.

وهذا القول الثاني: هو مذهب أبي حنيفة وأصحابه، وداود بن علي الأصبهاني، وقد خرج ذلك طائفة من أصحابنا منهم: القاضي في المجرد، وابن عقيل في الفصول وغيرهما، على وجهين:

أحدهما: العقد صحيح، كقول هؤلاء مع أنه مكروه قالوا: لأن أحمد، قال: أكرهه، والكراهة المطلقة منه هل تحمل على التحريم أو التنزيه، على وجهين، وجعل الشريف أبو جعفر، وأبو الخطابي، وطائفة معهما المسألة على روايتين:

إحداهما: البطلان كما نقله حنبل، وغيره.

والثانية: الصحة لأن حرباً نقل عنه أنه كرهه، فظاهره الصحة مع الكراهة، ولم يذكر أبو علي بن البناء إلا هذه الرواية، وقطع عن أحمد بالكراهة مع الصحة.

وهذا التخريج ضعيف على المذهب في وجهين:

أحدهما: أن الكراهة التي نقلها حرب أنه قال: سئل أحمد عن الرجل يتزوج المرأة، وفي نفسه طلاقها فكرهه، وهذا ليس في نية التحليل، وإنما هو في نية الاستمتاع وبينهما فرق بين فإن المحلل لا رغبة له في النكاح أصلاً، وإنما غرضه إعادتها إلى المطلق، والمستمتع له رغبة في النكاح إلى مدة، ولهذا أبيح نكاح المتعة في بعض الأوقات، ثم حرم ولم يبح التحليل قط.

ولهذا قال الشيخ أبو محمد المقدسي: أما إذا نوى أن يطلقها في وقت بعينه، كالرجل يقدم البلدة فيتزوج المرأة ومن نيته أن يطلقها بعد السفر، فإن هذا جائز، واتبع ما ذكره ابن عبد البر أن هذا قول الجمهور مع قول هؤلاء بأن نية التحليل تبطل النكاح، لكن المنصوص عن الإمام أحمد كراهة هذا النكاح، وقال: هو متعة، فعلم أنها كراهة تحريم، وهذا الذي عليه عامة أصحابه. وقال في موضع آخر: يشبه المتعة.

فعلى هذا يجوز أن يريد به التنزيه دون التحريم، وممن حرمه الأوزاعي.

واختلفت فيه المالكية، والذي ذكره بعضهم أنه إذا تزوج المسافر امرأة ليتسمتع بها ويفارقها إذا سافر، فهو على ثلاثة أوجه.

فإن شرطا ذلك كان فاسداً وهو نكـاح متعة، واختلف إذا فهمت ذلـك. أو لم يشترط، فقال محمد بن عبد الحكم: النكـاح باطـل، وروى ابن وهب، عن مالـك جوازه، فقال: إنما يكره التي ينكحها على أن لا يقيم وعلى ذلك يـأتي، وروى عنه أشهب، أنـه قال: إذا أخبـرها قبـل أن ينكح، ثم أراد إمسـاكها فـلا يقيم عليهـا ولا يمسكها وليفارقها، قال مالك: إن تزوج لعزبة، أو هوى لقضاء أربه ويفارق فلا بأس، ولا أحسب إلا أن من النساء من لو علمت ذلك لما رضيت.

الثاني: أن أحمد قال في رواية عبدالله: إذا تزوجها ومن نيته أن يطلقها أكرهه هذه متعة، ونقل عنه أبو داود: إذا تزوجها على أن يحملها إلى خراسان ومن رأيه إذا حملها أن يخلي سبيلها، فقال: لا، هذا يشبه المتعة حتى يتزوجها على أنها امرأته ما حييت، وهذا يبين أن هذه كراهة تحريم، لأنه جعل هذا متعـة والمتعة حـرام عنده، وكذلك قال القاضي، في خلافه: ظاهر هـذا إبطال العقـد، وكذلـك استدرك بعض أصحابنا على أبي الخطاب يقول أحمد هذه متعة.

قال: فهذا يدل على أنها كراهة تحريم، لكن قول أبي الخطاب يقوى في رواية أبي داود، فإنه قال: يشبه المتعة، والمشبه بالشيء قد ينقص عنه، لأن ظاهر الرواية المنع، لأنه قال: حتى يتزوجها على أنها امرأته ما حييت في الجملة، أما إذا نوى أن يتزوجها ليحلها، فلم يذكر عن أحمد فيه لفظ محتمل لعدم التحريم، وأما إذا نوى أن يطلقها في وقت فقد نص على التحريم في رواية، والرواية الأخرى من أصحابنا من جعلها مثل تلك الرواية، ومنهم من قال تقتضي الكراهـة دون التحريم، وعلى قـول الشيخ أبي محمد: لا بأس به.

هذا الذي ذكرناه من اختلاف العلماء وما ذكر من الخلاف في المذهب فيما إذا قصد التحليل، ولم يشترط عليه قبل العقد ولا معه، فأما إذا تواطـآ على التحليل قبل العقد وعقدا على ذلك القصد فهو كالمشروط في العقد عند كثير من هؤلاء، وهو أشبه بأصلنا إذا قلنا أن النية المجردة لا تؤثر فإن الغالب على المذهب أن الشروط المتقدمة على العقد إذا لم تفسخ إلى حين العقد، فإنها بمنزلة المقارنة، وهو مفهوم ما خرجه

أبو الخطاب وغيره، فإنه خص الخلاف إذا نوى التحليل ولم يشترطه وهو أحد الوجهين لأصحاب الشافعي، وهو قول هؤلاء التابعين الذين نقل عنهم الرخصة في مجرد نية التحليل، واشترطوا مع ذلك أن لا يعلم الزوج المطلق، فروي عن القاسم وسالم: «لا بأس أن يتزوجها ليحلها إذا لم يعلم الزوجان وهو مأجور بذلك»، حكاه عنهما الطحاوي، وكذلك قال ربيعة، ويحيى ين سعيد: «هو مأجور»، وقال أبو الزناد: «وإن لم يعلم أحد منهما فلا بأس بالنكاح وترجع إلى زوجها الأول»، حكاهن ابن عبد البر.

وعلى هذا فليس عن أحد من التابعين رخصة في نكاح المحلل إذا علمت به المرأة والزوج المطلق فضلاً عن اشتراطه، والمشهور من مذهب الشافعي أن هذا الشرط المتقدم غير مؤثر، وكذلك ذكره القاضي في المجرد أن ذلك عندنا كنية التحليل من غير شرط وخرج فيهما وجهين.

وأما إذا شرط التحليل في العقد فهو باطل، سواء قال: زوجتك إلى أن تحلها، أو: إلى أن تطأها، ونحو ذلك من ألفاظ التأجيل، أو قال: بشرط أنك إذا وطئتها أو إذا أحللتها بانت، أو فلا نكاح بينكما، أو على أن لا نكاح بينكما إذا حللتها، ونحو ذلك من الألفاظ التي توجب ارتفاع النكاح إذا تحللت، أو قال: على أنك تطلقها إذا حللتها للمطلق أو وطئتها، وكذلك لو قال: على أن تحلها فقط، كما ذكره الخرقي وغيره، لأن الإحلال إنما يتم بالوطء، والطلاق.

فإذا قيل: على أن تحلها فقط، كان المراد مجموع الأمرين، وإذا قيل: على أن تحلها، ثم تطلقها، كان الإحلال هو الوطء، وإنما ذكرنا هذا، لأن عبارات الفقهاء مختلفة في هذا الشرط، منهم من يقول: إذا شرط عليه أن يحلها، ومنهم من يقول: أن يحلها ثم يطلقها، فمن قال الأول عنى بالإحلال الوطء والطلاق جميعاً وهو أقرب إلى مدلول اللفظ كقول الخرقي، ومن قال الثاني كان الإحلال عنده الوطء؛ لأنه هو الذي يفتقر فيه إلى الزوج بكل حال، فإن الفرقة قد تحصل بموت أو طلاق؛ ولأنه إذا حصل الوطء صارت المرأة بمنزلة سائر الزوجات، وارتفع تحريم الطلاق به، فهذا جعل الوطء وحده هو المحلل.

وبالجملة فهذا مذهب عامة هؤلاء، وهو ظاهر مذهب الشافعي، ويروى عن

أبي يوسف، ثم عامة أصحابنا قطعوا بهذا مع ذكر بعضهم للخلاف في المسألة الأولى، وللشافعي قول بصحة العقد وفساد الشرط في الصورة الثالثة، وقال أبو حنيفة وأصحابه: النكاح جائز، والشرط فاسد كسائر الشروط الفاسدة عندهم، سواء قال: على أنه إذا أحلها فلا نكاح، أو قال: على أن يطلقها إذا أحلها، وروى ذلك عن الثوري، وذكر ذلك عن الأوزاعي في نكاح المحلل. وفيه نظر عنه، وعن ابن أبي ليلى في نكاح المحلل ونكاح المتعة أنه أبطل الشرط في ذلك، وأجاز النكاح، وهذا يقتضي صحة النكاح في الصور الثلاث، وهو قول زفر.

وقد خرج القاضي في موضع من الخلاف، وأبو الخطاب رواية بصحة العقد وفساد الشرط، وفي الصورة الثانية والثالثة من رواية عن الإمام أحمد في النكاح المشروط فيه الخيار، أو أنه إن جئتني بالمهر إلى وقت كذا وإلا فلا نكاح بيننا أن العقد صحيح والشرط باطل، ومن أصحابنا من طرد التخريج في الصور الثلاث وهو في غاية الفساد على المذهب. بل لا يجوز نسبة مثل هذا إلى الإمام أحمد.

والفرق بين هذه المسألة وتلك من ثلاثة أوجه:

أحدها: إنه هنا شرط الفرقة الرافعة للعقد عيناً وهناك إنما شرط الفرقة إذا لم يجئه بالمهر، أو إذا اختارها صاحب الخيار. فأين هذا من هذا؟

والثاني: إن المقصود باشتراط المجيء بالمهر تحصيل المقصود بالعقد في مسألة الخيار يلزم العقد بمضي الزمان، وهنا الشرط مناف لمقصود العقد، وهو إما موجب للفرقة عيناً بحيث تقع الفرقة بمضي الزمان، كنكاح المتعة، أو موجب لإيقاع الفرق على الزوج.

الثالث: إن تلك الأنكحة مقصودة يريد بها الناكح ما يراد بالمناكح، وهنا إنما المقصود تحليل المحرمة لزوجها، فالمقصود زوال النكاح لا وجوده.

ثم عامة هؤلاء الذين لا يبطلون العقد يكرهون نكاح المحلل، وإن لم يبطلوه وينهون عنه، وهو مذهب أبي حنيفة والشافعي وغيرهما، ولم يبلغنا عن أحد خلاف ذلك فيما إذا ظهر من الزوج أنه يريد التحليل.

فأما إذا أضمر ذلك، فقد حكي عن أولئك النفر من التابعين إن صحت الحكاية

أنه يثاب على ذلك، وصحتها بعيدة فإن القاسم بن معن قاضي الكوفة قال: قال أبو حنيفة: لولا أن يقول الناس لقلت أنه مأجور، يعني المحلل وهذه قالها القاسم في معرض التشنيع على من قالها، فإن سياق كلامه يقتضي ذلك مع أن أبا حنيفة أخبر أنه لولا أن هذا القول لا يحتمله الناس بوجه لقيل، فعلم أن مثل هذا القول أو قريبه كان من أكبر المنكرات عند التابعين ومن بعدهم، وأنه قول محدث مخالف لما عليه الجماعة، فكيف ينسب إلى أحد من فقهاء المدينة وهم أبعد الناس عن مثل هذا والله أعلم بحقيقة الحال؟

وزعم داود بن علي أنه لا يبعد أن يكون مريد نكاح المطلقة ليحلها لزوجها مأجوراً إذا لم يظهر ذلك باشتراطه في حين العقد، لأنه قصد إرفاق أخيه المسلم، وإدخال السرور عليه، ومن قال إن نكاح المحلل صحيح مع الكراهة، قال إنه يفيد الحل مع الكراهة، واختلف عن أبي حنيفة وأصحابه إذا صححوا النكاح، فمرة قالوا: لا تحل له بهذا النكاح وإن كان صحيحاً، ومرة قالوا: تحل به، هكذا حكاه الطحاوي وغيره، وذكر بعضهم أن محمد بن الحسن قال: لا تحل مع صحة النكاح، لأنه استعجل ما أخره الشرع، فجوزي بنقيض قصده، كما في منع قاتل المورث.

فإذا ظهرت المقالات في مسألة التحليل، وما فيها من التفصيل، فقد تقدم أن الذي عليه الصحابة وعامة السلف التحريم مطلقاً، ونحن إن شاء الله تعالى نذكر الأدلة على تحريم نكاح المحلل وبطلانه، سواء قصده فقط أو قصده، واتفقوا عليه قبل العقد، أو شرط مع ذلك في العقد، ونبين الدلائل على المسألة الأولى، فإن ذلك تنبيه على المسألتين الأخيرتين إن شاء الله على الشرط الخالي عن نية وقت العقد.

وهنا طريقان:

أحدهما: الإشارة إلى بطلان الحيل عموماً.

والثانية: الكلام في هذه المسألة خصوصاً.

* * *

الطريق الأول: بطلان الحيل وأدلة التحريم

أن نقول: إن الله سبحانه حرم أشياء، إمّا تحريماً مطلقاً، كتحريم الربا، أو تحريماً مقيداً إلى أن يتغير حال من الأحوال، كتحريم نكاح المطلقة ثلاثاً، وكتحريم المحلوف بطلاقها عند الحنث، وأوجب أشياء إيجاباً معلقاً بأسباب: إما حقاً لله سبحانه، كالزكاة، ونحوها، أو حقاً للعباد كالشفعة، ثم إنه شرع أسباباً تفعل لتحصيل مقاصد، كما شرع العبادات من الأقوال والأفعال لابتغاء فضله ورضوانه. وكما شرع عقد البيع لنقل الملك بالعوض، وعقد القرض لإرفاق المقترض، وعقد النكاح للأزواج، والسكن، والألفة بين الزوجين، والخلع لحصول البينونة المتضمنة افتداء المرأة من رق بعلها، وغير ذلك، وكذلك هدى خلقه إلى أفعال تبلغهم إلى مصالح لهم كما شرع مثل ذلك.

فالحيلة: أن يقصد سقوط الواجب، أو حل الحرام، بفعل لم يقصد به ما جعل ذلك الفعل له أو ما شرع، فهو يريد تغيير الأحكام الشرعية بأسباب لم يقصد بها ما جعلت تلك الأسباب له، وهو يفعل تلك الأسباب لأجل ما هو تابع لها، لا لأجل ما هو المتبوع المقصود بها، بل يفعل السبب لما ينافي قصده من حكم السبب، فيصير بمنزلة من طلب ثمرة الفعل الشرعي ونتيجته وهو لم يأت بقوامه وحقيقته، فهذا خداع لله، واستهزاء بآيات الله، وتلاعب بحدود الله، وقد دل على تحريمه الكتاب، والسنة، وإجماع السلف الصالح، وعامة دعائم الإيمان ومباني الإسلام.

ودلائل ذلك لا تكاد تنضبط ولكن ننبه على بعضها.

مع أن القول بإبطال مثل هذه الحيل في الجملة مأثور، عن عمر بن الخطاب،

وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، وعبدالله بن مسعود، وعبدالله بن سلام، وأبي بن كعب، وعبدالله بن عمر، وعبدالله بن عباس، وعائشة أم المؤمنين، وأنس ابن مالك.

ومن التابعين، عن سعيد بن المسيب، والقاسم بن محمد، وسالم بن عبدالله ابن عمر، وعبدالله بن عبدالله بن عتبة، وعروة بن الزبير، وسليمان بن يسار، وخارجة ابن زيد، وعطاء بن أبي رباح، وغيره من فقهاء المكيين، وجابر بن زيد أبي الشعثاء، والحسن البصري، ومحمد بن سيرين، وبكر بن عبدالله المزني، وقتادة، وأصحاب عبدالله بن مسعود، وإبراهيم النخعي، والشعبي، وحماد بن أبي سليمان، وهو قول أيوب السختياني، وعمرو بن دينار، ومالك، وأصحابه، والأوزاعي، والليث بن سعد، والقاسم بن معن، وسفيان الثوري، وشريك بن عبدالله، وسفيان بن عيينة، وعبدالله بن المبارك، والفضل بن عياض، وحفص بن غياث، ويزيد بن هارون، وأحمد بن حنبل وأصحابه، وأبي عبيد القاسم بن سلام، وإسحاق بن راهويه، ومن لا يحصى من العلماء وكلامهم في ذلك يطول.

قال الإمام أحمد في رواية موسى بن سعيد: «لا يجوز شيء من الحيل». وقال في رواية ابن الحكم: «إذا حلف على شيء ثم احتال بحيلة فصار إليه فقد صار إلى ذلك بعينه». قال أبو عبدالله: «ما أخبثهم يعني أصحاب الحيل».

وقال: بلغني عن مالك، أو قال: قال مالك: «من احتال بحيلة فهو حانث» أو كما قال. وقال في رواية إسماعيل بن سعيد وقد سأله عمن احتال في إبطال الشفعة، فقال: «لا يجوز شيء من الحيل في إبطال حق مسلم»..

وقال الميموني: قلت، لأبي عبدالله: من حلف على يمين ثم احتال لإبطالها هل تجوز تلك الحيلة؟ قال: «نحن لا نرى الحيلة إلا بما يجوز» قلت: أليس حيلتنا فيها أن نتبع ما قالوا وإذا وجدنا لهم قولاً في شيء اتبعناه؟ قال: «بلى، هكذا هو». قلت: وليس هذا منا نحن حيلة، قال: «نعم»، قلت: بلغني أنهم يقولون في رجل حلف على امرأته وهي على درجة إن صعدت أو نزلت فأنت طالق. قالوا: تحمل حملاً فلا تنزل. قال: «هذا هو الحنث بعينه ليس هذه حيلة هذا هو الحنث». وقالوا:

حلف أن لا يطأ بساطاً، قالوا: يجعل بساطين، وقالوا: حلف أن لا يدخل الدار، قالوا: يحمل، فجعل أبو عبدالله يتعجب.

فبين الإمام أحمد رحمه الله أن من اتبع ما شرع له وجاء عن السلف في معاني الأسماء التي علق بها الأحكام ليس بمحتال الحيلة المذمومة وإن سميت حيلة، فليس الكلام فيها. وغرضه بهذا الفرق بين سلوك الطريق المشروعة التي شرعت لحصول ذلك المقصود وبين غيرها، كما سيأتي إن شاء الله بيانه، وسيأتي تشديده في سائر أنواع الحيل، واحتجاجه على ردها في أثناء الأدلة.

فنقول الدليل على تحريمها وإبطالها وجوه:

الوجه الأول

إنه سبحانه وتعالى قال في صفة أهل النفاق من مظهري الإسلام: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ، يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾، إلى قوله: ﴿وَإِذَا لَقُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْاْ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ، ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾(١) وقال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾(٢) وقال في صفة المنافقين من أهل العهد: ﴿وَإِن يُرِيدُوٓاْ أَن يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ ٱللَّهُ﴾(٣) الآية.

فأخبر سبحانه أن هؤلاء المخادعين مخدوعون وهم لا يشعرون بذلك، وأن الله خادع من يخادعه وأن المخدوع يكفيه الله شر من خدعه، والمخادعة هي الاحتيال، والمراوغة بإظهار الخير مع إبطال خلافه لتحصيل المقصود.

يقال: طريق خدع إذا كان مخالفاً للقصد لا يفطن له، ويقال: غول خيدع، ويقال: للشراب الخيداع، وضب خدع، أي مراوغ. وفي المثل أخدع من ضب،

---

(١) سورة: البقرة، آية: ٨: ١٥.

(٢) سورة: النساء، آية: ١٤٢.

(٣) سورة: الأنفال، آية: ٦٢.

وخلق خادع، وسوق خادعة أي متلونة. والحرب خدعة، وأصله الإخفاء والستر. ومنه قيل للخزانة: مخدع ومخدع.

فلما كان قول القائل: آمنا بالله وباليوم الآخر إنشاءاً للإيمان، أو إخباراً به وحقيقته أن يكون صادقاً في هذا الإنشاء والإخبار ـ بحيث يكون قلبه مطمئناً بذلك، وحكمه أن يعصم دمه وماله في الدنيا، وأن يكون له ما للمؤمنين ـ كان من قال هذه الكلمة غير مبطن لحقيقتها، بل مريداً لحكمها وثمرتها فقط، مخادعاً لله ورسوله، وكان جزاؤه أن يظهر الله سبحانه ما يظن أنه كرامة وفيه عذاب أليم، كما أظهر للمؤمنين ما ظنوا أنه إيمان وفي ضمنه الكفر.

وهكذا قول القائل: بعت، واشتريت، واقترضت، وأنكحت، ونكحت إنشاءاً للعقد أو إخباراً به. فإذا لم يكن مقصوده انتقال الملك الذي وضعت له هذه الصيغة، ولا ثبوت النكاح الذي جعلت له هذه الكلمة، بل مقصوده بعض أحكامها التي قد يحصل ضمناً، وقد لا يحصل. أو قصد ما ينافي قصد العقد أو قصده بالعقد شيء آخر خارج عن أحكام العقد، وهو أن تعود المرأة إلى زوجها المطلق بعد الطلاق. أو أن تعود السلعة إلى البائع بأكثرمن ذلك من الثمن، أو أن تنحل يمين قد حلفها كان مخادعاً لمباشرته للكلمات التي جعلت لها حقائق ومقاصد، وهو لا يريد مقاصدها وحقائقها.

وهو ضرب من النفاق في آيات الله وحدوده، كما أن الأول نفاق في أصل الدين، يؤيد ذلك من الأثر ما روي، عن ابن عباس، أنه جاءه رجل فقال: إن عمي طلق امرأته ثلاثاً أيحلها له رجل؟ فقال: من يخادع الله يخدعه. رواه سعيد، وسيجيء عن ابن عباس، وأنس، أن كلًّا منهما سئل عن العينة فقال: إن الله لا يخدع هذا مما حرم الله ورسوله، وما روي مرفوعاً وموقوفاً، عن عثمان، وابن عمر، وغيرهما أنهم قالوا: لا نكاح إلَّا نكاح رغبة لا نكاح دلسة.

وقد قال أهل السنة المدالسة المخادعة. وقال أيوب السختياني، وناهيك به في هؤلاء المحتالين يخادعون الله كأنما يخادعون الصبيان، فلو أتوا الأمر عياناً كان أهون علي.

وقال شريك بن عبدالله القاضي في كتاب الحيل هو كتاب المخادعة، وكذلك

المعاهدون إذا أظهروا للرسول ﷺ أنهم يريدون سلمه ومقصودهم بذلك المكر به من حيث لا يشعر بأن يظهروا له أماناً، وهم يعتقدون أنه ليس بأمان فقد أبطنوا خلاف مقصود المعاهدة. كما يظهر المحلل للمسلمين والمرأة أنه إنما يريد نكاحها وأنه راغب في ذلك ومقصوده طلاقها بعد استفراشها لاما هو مقصود النكاح.

ولهذا جاءت السنة بأن كل ما فهم الكافر أنه أمان كان أماناً لئلا يكون مخدوعاً وإن لم يقصد خدعه، وروى سليم بن عامر قال: كان معاوية يسير بأرض الروم، وكان بينه وبينهم أمد فأراد أن يدنو منهم فإذا انقضى الأمد غزاهم فإذا شيخ على دابة يقول: الله أكبر الله أكبر وفاء لا غدر إلى رسول الله ﷺ قال (من كان بينه وبين قوم عهد فلا يحلن عقدة ولا يشدها حتى ينقضي أمدها أو ينبذ إليهم عهدهم على سواء) فبلغ ذلك معاوية فرجع وإذا الشيخ: عمرو بن عبسة. رواه أحمد وأبو داود والنسائي والترمذي وقال حديث حسن صحيح، ومعلوم أنه إنما نهى عن ذلك لئلا يكون فيه خديعة بالمعاهدين وإن لم يكن في ذلك مخالفة لما اقتضاه لفظ العهد فعلم أن مخالفة ما يدل عليه العقد لفظاً أو عرفاً خديعة وأنه حرام.

وتلخيص هذا الوجه: أن مخادعة الله حرام والحيل مخادعة لله.

بيان الأول: إن الله ذم المنافقين بقوله: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَـٰفِقِينَ يُخَـٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَـٰدِعُهُمْ﴾(٤) وبقوله: ﴿يُخَـٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾(٥)، ولولا أن المخادعة حرام لم يكن المنافق مذموماً بهذا الوصف وأيضاً أخبر أنه خادعهم، وخدع الله العبد عقوبة له والعقوبة لا تكون إلا على فعل محرم أو ترك واجب.

وبيان الثاني من أوجه:

أحدها: إن ابن عباس وغيره من الصحابة والتابعين أفتوا أن التحليل ونحوه من الحيل مخادعة لله، والرجوع إليهم في معاني الألفاظ متعين، سواء كانت لغوية، أو شرعية.

الثاني: إن المخادعة إظهار شيء من الخير، وإبطان خلافه، كما تقدم، هذا

(٤) سورة: النساء، آية: ١٤٢.

(٥) سورة: البقرة، آية: ٩.

هو حقيقة الحيل. ودليل مسألة هذا مطابقة هذا المعنى بموارد الاستعمال وشهادة الاشتقاق والتصريف له.

الثالث: إن المنافق لما أظهر الإسلام، ومراده غير الإسلام سمي مخادعاً لله، وكذلك المرائي، فإن النفاق والرياء من باب واحد، فإذا كان هذا الذي أظهر قولاً غير معتقد لما يفهم منه.

وهذا الذي أظهر فعلاً غير معتقد لما شرع له مخادعاً، فالمحتال لا يخرج عن أحد القسمين: إما إظهار فعل لغير مقصوده الذي شرع له، أو إظهار قول لغير مقصوده الذي شرع له. وإذا كان مشاركاً لهما في المعنى الذي به سميا مخادعين، وجب أن يشركهما في اسم الخداع، وعلم أن الخداع اسم لعموم الحيل، لا لحصول هذا النفاق. والله أعلم.

* * *

الوجه الثاني

قوله سبحانه، لما قال المنافقون: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ. ٱللَّهُ يَسْتَهْزِىءُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَـٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾[٦]. وقوله سبحانه: ﴿أَبِٱللَّهِ وَءَايَـٰتِهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِءُونَ﴾[٧] الآية، وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ هُزُواً﴾[٨]. بعد أن ذكر الطلاق والرجعة والخلع والنكاح المحلل والنكاح بعده وغير ذلك إلى غير ذلك من المواضع، دليل على أن الاستهزاء بدين الله من الكبائر ـ والاستهزاء هو السخرية وهو حمل الأقوال والأفعال على الهزل واللعب لا على الجد والحقيقة ـ فالذي يسخر بالناس هو الذي يذم صفاتهم وأفعالهم ذماً يخرجها عن درجة الاعتبار كما سخروا بالمطوعين من المؤمنين في الصدقات، والذين لا يجدون إلا جهدهم بأن قالوا هذا مرائي، ولقد كان الله غنياً من صاع فلان، فمن تكلم بالأقوال التي جعل الشارع لها حقائق ومقاصد مثل كلمة الأيمان، وكلمة الله التي تستحل بها الفروج، والعهود، والمواثيق التي بين المتعاقدين. وهو لا يريد بها حقائقها المقومة لها، ولا مقاصدها

(٦) سورة: البقرة، آية: ١٥.

(٧) سورة: التوبة، آية: ٦٥.

(٨) سورة: البقرة، آية: ٢٣١.

التي جعلت هذه الألفاظ محصلة لها، بل يريد أن يرتجع المرأة ليضرها، ولا حاجة له في نكاحها، أو ينكحها ليحللها، أو يخلعها ليلبسها، فهو مستهزىء بآيات الله فإن العهود والمواثيق من آيات الله.

وسيأتي إن شاء الله تقرير ذلك في الأدلة الخاصة، فإذا كان الاستهزاء بها حراماً وجب إبطاله، وإبطال التصرفات عدم ترتب أثرها عليها. فإن كان المستهزىء بها غرضه إنما يتم لصحتها وجب إبطال هذه الصحة والحكم ببطلان تلك التصرفات، وإن كان المستهزىء غرضه اللعب بها دون لزوم حكمها وجب إبطال لعبه بإلزامه أحكامه كما سيأتي إن شاء الله إيضاحه.

* * *

الوجه الثالث

إن الله سبحانه أخبر عن أهل الجنة الذين بلاهم بما بلاهم به في سورة (نون)، وهم قوم كان للمساكين حق في أموالهم إذا جذوا نهاراً بأن يلتقط المساكين ما يتساقط من الثمر، فأرادوا أن يجذوا ليلاً ليسقط ذلك الحق، ولئلا يأتيهم مسكين فأرسل الله على جنتهم طائفاً وهم نائمون، فأصبحت كالصريم عقوبة على احتيالهم لمنع الحق الذي كان للمساكين في أموالهم، فكان في ذلك عبرة لكل من احتال لمنع حق لله أو لعباده من زكاة أو شفعة وقصد هؤلاء معروف كما ذكرناه، على أن في التنزيل ما يكفي في الدلالة.

فإن هؤلاء لو لم يكونوا أرادوا منع واجب لم يعاقبوا بمنع التطوع، فإن الذم والعقوبة إنما يكون على فعل محرم، أو ترك واجب، وهذه خاصة الواجب والحرام التي تفصل بينهما وبين المستحب والمكروه.

ثم إن كانوا عوقبوا على الاحتيال على ترك المستحب، ففيه تنبيه على العقوبة على ترك الواجب. ولا يجوز أن تكون العقوبة على ترك الاستثناء وحده، فإن هذا إنما يعاقب صاحبه بمنع الفعل، بأن يبتلى بما يشغله عنه أما عقوبته بإهلاك المال فلا، ولأن الله قال: ﴿إِنَّا بَلَوْنَـٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَـٰبَ ٱلْجَنَّةِ﴾[9]. بعد أن قال: ﴿وَلَا تُطِعْ

(٩) سورة: القلم، آية: ١٧.

كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ. هَمَّازٍ مَّشَّآءِۭ بِنَمِيمٍ. مَّنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ. عُتُلٍّۭ بَعْدَ ذَٰلِكَ زَنِيمٍ﴾(١٠).

فعلم أنها عبرة لمن منع الخير، ولأن الله قص عنهم أنهم أقسموا ليصرمنها مصبحين، ولا يستثنون فإنهم انطلقوا وهم يتخافتون أن لا يدخلنها اليوم عليكم مسكين، فعلم أن جميع هذه الأمور لها تأثير في العقوبة، فعلم أنها محرمة؛ لأن ذكر ما لا تأثير له في الحكم مع المؤثر غير جائز، كما لو ذكر مع هذا أنهم أكلوا أو شربوا.

فإن كان هؤلاء عوقبوا على قصد منع الخير المستحب فكيف بمن قصد منع الواجب، وإن كانوا إنما قصدوا منع واجب وهو الصواب، كما قررناه، فهم لم يمنعوه بعد وجوبه، لأنه لو كان قد وجب لم يكن فرق بين صرمه بالليل وصرمه بالنهار، وإنما قصدوا بالصرم ليلاً الفرار مما كان للمساكين فيه من اللقاط، فعلم أن الأمر كما ذكره المفسرون من أن حق المساكين كان فيما يساقط، ولم يكن شيئاً موقتاً ووجوب هذا مشروط بسقوطه وحضور من يأخذه من المساكين، كأن الساقط عفو المال وفضله، وحضور أهل الحاجة بمنزلة السؤال، والفاقة، ومثل هذه الحال يجب فيها ما لا يجب في غيرها، كما يجب قرى الضيف، وإطعام المضطر، ونفقة الأقارب، وحمل العقل، ونحو ذلك. فيكون هذا فراراً من حق قد انعقد بسبب وجوبه قبل وقت وجوبه، فهو مثل الفرار من الزكاة قبل حلول الحول بعد ملك النصاب. والفرار من الشفعة بعد إرادة البيع قبل تمامه، والفرار من قرى الضيف قبل حضوره، ونحو ذلك، ولولا أن قصدنا هنا الإشارة فقط لبسطنا القول في ذلك.

* * *

الوجه الرابع

إن الله سبحانه قال في كتابه: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ. فَجَعَلْنَٰهَا نَكَٰلًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾(١١) وقال في موضع آخر: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ ءَامِنُوا۟ بِمَا نَزَّلْنَا

---

(١٠) سورة: القلم، آية: ١١.

(١١) سورة: البقرة، آية: ٦٥.

مُصَدِّقاً لِّمَا مَعَكُم مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهاً فَنَرُدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَآ أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّآ أَصْحَـٰبَ ٱلسَّبْتِ﴾[١٢]. وقال في موضع آخر: ﴿وَسْئَلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعاً وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُواْ يَفْسُقُونَ. وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِّنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْماً ٱللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَاباً شَدِيداً قَالُواْ مَعْذِرَةً إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ. فَلَمَّا نَسُواْ مَا ذُكِّرُواْ بِهِ أَنجَيْنَا ٱلَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلسُّوٓءِ وَأَخَذْنَا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُواْ يَفْسُقُونَ. فَلَمَّا عَتَوْاْ عَن مَّا نُهُواْ عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُواْ قِرَدَةً خَـٰسِئِينَ﴾[١٣].

وقد ذكر جماعات من العلماء والفقهاء وأهل التفسير أنهم احتالوا على الصيد يوم السبت بحيلة تخيل بها في الظاهر أنهم لم يصيدوا في السبت، حتى قال أبو بكر الآجري ـ وقد ذكر بعض الحيل الربوية لقد مسخ اليهود قردة بدون هذا.

وقال قبله الإمام أبو يعقوب الجوزجاني في الاستدلال على إبطال الحيل: وهل أصاب الطائفة من بني إسرائيل المسخ إلا باحتيالهم على أمر الله، بأن حظروا الحظائر على الحيتان في يوم سبتهم، فمنعوها الانتشار يومها إلى الأحد فأخذوها. وكذلك السلسلة التي كانت تأخذ بعنق الظالم فاحتال لها صاحب الدرة إذ صرها في قصبة، ثم دفعها بالقصبة إلى خصمه، وتقدم إلى السلسلة ليأخذها فرفعت.

وقال بعض الأئمة: في هذه الآية مزجرة عظيمة للمتعاطين الحيل على المناهي الشرعية ممن يتلبس بعلم الفقه وليس بفقيه إذ الفقيه من يخشى الله تعالى في الربويات والتحليل باستعارة المحلل للمطلقات والخلع لحل مالزم من المطلقات المعلقات إلى غير ذلك من عظائم ومصائب لو اعتمد بعضها مخلوق في حق مخلوق لكان في نهاية القبح فكيف في حق من يعلم السر وأخفى. وقد ذكر القصة غير واحد من مشاهير المفسرين بمعنى متقارب، وذكرها السدي في تفسيره الذي رواه، عن أبي مالك، وأبي صالح، عن ابن عباس، وعن مرة، وغير واحد، عن ابن مسعود، وغيره من أصحاب النبي ﷺ، وقال: كانت الحيتان إذا كان يوم السبت لم يبق حوت إلا خرج حتى يخرجن خراطيمهن من الماء، فإذا كان يوم الأحد لم ير منهن شيء حتى يكون

(١٢) سورة: النساء، آية: ٤٧.

(١٣) سورة: الأعراف، آية: ١٦٣: ١٦٦.

يوم السبت، فذلك قول الله سبحانه: ﴿إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعاً وَيَوْمَ لاَ يَسْبِتُونَ لاَ تَأْتِيهِمْ﴾(١٤).

وقد حرم الله سبحانه على اليهود أن تعمل شيئاً يوم السبت، فاشتهى بعضهم السمك، فجعل يحتفر الحفيرة، ويجعل لها نهراً إلى البحر إذا كان يوم السبت أقبل الموج بالحيتان يضربها حتى يلقيها في الحفيرة، فيريد الحوت أن يخرج فلا يطيق من أجل قلة ماء النهر، فيمكث، فإذا كان يوم الأحد جاء فأخذه فجعل الرجل يشوي السمك فيجد جاره ريحه، فيخبره فيصنع مثل ما صنع جاره.

وقيل: كانوا ينصبون الحبائل والشصوص يوم الجمعة، ويخرجونها يوم الأحد.

وهذا الوجه هو الذي ذكره القاضي أبو يعلى ففعلوا ذلك زماناً فكثرت أموالهم ولم ينزل عليهم عقوبة فقست قلوبهم وتجرأوا على الذنب، وقالوا: ما نرى السبت إلا أحل لنا، فلما فعلوا ذلك صار أهل القرية ثلاثة أصناف: صنفاً أمسك ونهى، وصنفاً أمسك ولم ينه، وصنفاً إنتهك الحرمة، وتمام القصة مشهور، وقد روي عن الحسن البصري نحو من هذه القصة ذكره ابن عيينة عن رجل عن الحسن، في قول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنكُمْ فِي السَّبْتِ﴾(١٥).

قال: رموها في السبت ثم أرجأوها في الماء فاستخرجوها بعد ذلك فطبخوهافأكلوها فأكلوا، والله أوخم أكلة أكلت أسرعت في الدنيا عقوبة وأسرعت عذاباً في الآخرة، والله ما كانت لحوم تلك الحيتان بأعظم عند الله من دماء قوم مسلمين إلا أنه عجل لهؤلاء وأخر لهؤلاء.

فقول الحسن: رموها في السبت، يعني: احتالوا على وقوعها في الماء يوم السبت، كما بين غيره أنهم حفروا لها حياضاً، ثم فتحوها عشية الجمعة، أو أنه أراد أنهم رموا الحبائل يوم السبت، ثم أخروها في الماء إلى يوم الأحد، فاستخرجوها بالحيتان يوم الأحد، ولم يرد أنهم باشروا إلقاءها يوم السبت، فإنهم لو اجترأوا على

(١٤) سورة: الأعراف، آية: ١٦٣.
(١٥) سورة: البقرة، آية: ٦٥.

ذاك لاستخرجوها إلا أن يكونوا تأولوا أن إلقاءها بأيديهم ليس بصيد، والمحرم إنما هو الصيد.

فقد روي من تأويلهم ما هو أقبح من هذا ذكره محمد بن عمر العنقري في أخبار الأنبياء. قال: أنبأنا أبو بكر وأظنه الهزلي، عن عكرمة قال: أتيت ابن عباس وهو يقرأ في المصحف في سورة الأعراف ويبكي، فدنوت منه حتى أخذت بلوحي المصحف. فقلت: ما يبكيك؟ قال: يبكيني هذه الورقات. قال: هل تعرف أيلة؟ قلت: نعم. قال: إن الله أسكنها حياً من اليهود فابتلاهم بحيتان حرمها عليهم يوم السبت وأحلها لهم في كل يوم قال: وكان إذا كان يوم السبت خرجت إليهم، فإذا ذهب السبت غاصت في البحر حتى لا يعرض لها الطالبون، وإن القوم اجتمعوافاختلفوا فيها. فقال فريق منهم: إنما حرمت عليكم يوم السبت أن تأكلوها، فصيدوها يوم السبت، وكلوها في سائر الأيام. وقال آخرون: بل حرمت عليكم أن تصيدوها أو تؤذوها أو تنفروها. فلما كان يوم السبت خرجت إليهم شرعاً فتفرق الناس. فقالت فرقة: لا نأخذها ولا نقربها. وقال آخرون: بل نأخذها ولا نأكلها يوم السبت، وكانوا ثلاث فرق: فرقة على أيمانهم، وفرقة على شمائلهم، وفرقة وسطهم.

فقامت الفرقة اليمنى فجعلت تنهاهم وجعلت تقول: الله الله نحذركم بأس الله. وأما الفرقة اليسرى فكفت أيديها، وأمسكت ألسنتها، وأما الفرقة الوسطى فوثبت على السمك تأخذه، وذكر تمام القصة في مسخ الله إياهم قردة.

فهذه الآثار دليل على أن القوم إنما اصطادوا لها محتالين مستحلين بنوع من التأويل، فكان أجودهم تأويلاً الذي احتال على وقوعها في الحياض والشصوص يوم السبت من غير مباشرة منه إذ ذاك. وبعده من باشر إلقاءها في الماء، ثم أخرجها بعد السبت. وبعده من أخرجها من الماء ولم يأكل حتى خرج يوم السبت تأويلاً منه أن المحرم هو الأكل.

وكذلك صح عن ابن أبي نجيح عن مجاهد في قوله: ﴿يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعاً وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ﴾[16]. قال: حرمت عليهم الحيتان يوم السبت، فكانت تأتيهم

---

(١٦) سورة: الأعراف، آية: ١٦٣.

يوم السبت شرعاً بلاء ابتلوا به، ولا تأتيهم في غيره إلا أن يطلبوها بلاء أيضاً بما كانوا يفسقون فأخذوها يوم السبت استحلالاً ومعصية لله عز وجل. فقال الله: ﴿كُونُواْ قِرَدَةً خَـٰسِئِينَ﴾[17] إلا طائفة منهم لم يعتدوا ونهوهم.

فبين أنهم استحلوها وعصوا الله بذلك، ومعلوم أنهم لم يستحلوها تكذيباً لموسى عليه السلام وكفراً بالتوراة، وإنما هو استحلال تأويل واحتيال ظاهره الاتقاء، وحقيقته حقيقة الاعتداء. ولهذا والله أعلم مسخوا قردة، لأن صورة القرد فيها شبه من صورة الإنسان. وفي بعض ما يذكر من أوصافه شبه منه وهو مخالف له في الحد والحقيقة، فلما مسخ أولئك المعتدون دين الله بحيث لم يتمسكوا إلا بما يشبه الدين في بعض ظاهره دون حقيقته مسخهم الله قردة يشبهونهم في بعض ظاهرهم دون الحقيقة جزاء وفاقاً.

يقوي ذلك أن بني إسرائيل أكلوا الربا وأكلوا أموال الناس بالباطل كما قصه الله في كتابه وذلك أعظم من أكل الصيد المحرم في وقت بعينه، ألا ترى أن ذاك حرام في شريعتنا أيضاً، والصيد في السبت ليس حراماً علينا، ثم إن أكلة الربا وأموال الناس بالباطل لم يعاقبوا بالمسخ، كما عوقب به مستحلوا الحرام بالحيلة، وإنما عوقبوا بشيء آخر من جنس عقوبات غيرهم فيشبه، والله أعلم، أن يكون هؤلاء لما كانوا أعظم جرماً، فإنهم بمنزلة المنافقين وهم لا يعترفون بالذنب. بل قد فسدت عقيدتهم وأعمالهم، كما قال أيوب السختياني: لو أتوا الأمر على وجهه كان أهون علي ـ كانت عقوبتهم أغلظ من عقوبة غيرهم، فإن من أكل الربا والصيد المحرم عالماً بأنه حرام. فقد اقترن بمعصية اعترافه بالتحريم وهو إيمان بالله وآياته.

ويترتب على ذلك من خشية الله ورجاء مغفرته، وإمكان التوبة ما قد يفضي به إلى خير، ومن أكله مستحلاً بنوع احتيال تأول فيه فهو مصر على الحرام، وقد اقترن به اعتقاده الفاسد في حل الحرام. وذلك قد يفضي به إلى شر طويل، ولهذا حذر النبي ﷺ أمته ذلك، فقال: لا ترتكبوا ما ارتكبت اليهود فتستحلوا محارم الله بأدنى الحيل.

ثم رأيت هذا المعنى قد ذكره بعض العلماء، وذكر أنه روي عن النبي ﷺ، أنه

---

(١٧) سورة: البقرة، آية: ٦٥.

قال: «يحشر أكلة الربا يوم القيامة في صورة الخنازير والكلاب من أجل حيلتهم على الربا كما مسخ أصحاب داود لاحتيالهم على أخذ الحيتان يوم السبت»(١٨). والله أعلم بحال هذا الحديث، ولولا أن معنى المسخ لأجل الاستحلال بالاحتيال. قد جاء في أحاديث معروفة لم نذكر هذا الحديث.

ولعل الحديث الذي رواه البخاري تعليقاً مجزوماً به عن عبد الرحمن بن غنم الأشعري. قال: حدثني أبو عامر أو أبو مالك الأشعري، والله ما كذبني سمع النبي ﷺ، أنه قال: «ليكونن من أمتي أقوام يستحلون الخز والحرير والخمر والمعازف ولينزلن أقوام إلى جنب علم تروح عليهم سارحة لهم يأتيهم رجل لحاجة فيقولون ارجع إلينا غداً، فيبيتهم الله ويضع العلم ويمسخ آخرين قردة وخنازير إلى يوم القيامة»(١٩). ورواه البرقاني مسنداً، ورواه أبو داود مختصراً، ولفظه: «ليكونن من أمتي أقوام يستحلون الخز والحرير ـ وذكر كلاماً ـ قال: يمسخ منهم قردة وخنازير إلى يوم القيامة»(٢٠). إنما ذاك إذا استحلوا هذه المحرمات بالتأويلات الفاسدة.

فإنهم لو استحلوها مع اعتقاد أن الرسول حرمها كانوا كفاراً، ولم يكونوا من أمته ولو كانوا معترفين بأنها حرام لأوشك أن لا يعاقبوا بالمسخ كسائر الذين لم يزالوا يفعلون هذه المعاصي، ولما قيل: فيهم يستحلون فإن المستحل للشيء هو الذي يأخذه معتقداً حله فيشبه أن يكون استحلالهم الخمر يعني به أنهم يسمونها بغير اسمها. كما جاء الحديث، فيشربون الأنبذة المحرمة ولا يسمونها خمراً، واستحلالهم المعازف باعتقادهم أن آلات اللهو مجرد سمع صوت فيه لذة وهذا لا يحرم كألحان الطيور، واستحلال الحرير وسائر أنواعه باعتقادهم أنه حلال للمقاتلة، وقد سمعوا أنه يباح لبسه عند القتال عند كثير من العلماء، فقاسوا سائر أحوالهم على تلك، وهذه التأويلات الثلاثة واقعة في الطوائف الثلاثة التي قال فيها ابن المبارك رحمه الله تعالى:

وهل أفسد الدين إلا الملوك وأحبار سوء ورهبانها

(١٨) لم نقف عليه فيما بين يدينا من مصادر.

(١٩) رواه البخاري، في كتاب الأشربة باب ٦. وأبو داود من كتاب اللباس باب ٦، ١٨.

(٢٠) انظر الهامش السابق.

ومعلوم أنها لا تغني عن أصحابها من الله شيئاً بعد أن بلغ الرسول ﷺ وبين تحريم هذه الأشياء بياناً قاطعاً للعذر هو معروف في مواضعه.

ثم رأيت هذا المعنى قد جاء في هذا الحديث: رواه أبو داود أيضاً وابن ماجه من حديث عبد الرحمن بن غنم، عن أبي مالك الأشعري، قال: قال رسول الله ﷺ: «ليشربن ناس من أمتي الخمر يسمونها بغير اسمها يعزف على رؤوسهم بالمعازف والمغنيات يخسف الله بهم الأرض ويجعل منهم القردة والخنازير»(٢١). هذا لفظ ابن ماجه: وإسنادهما واحد، وسيأتي إن شاء الله ذكره في غيره.

وهذا الذي ذكرناه مما نقله العلماء، وما دل عليه الكتاب والسنة من كون المعتدين في السبت اعتدوا بالاحتيال الذي تأولوه ولا أعلم شيئاً يعارضه لأن أكثرما قد ينقل عن بعض السلف أنهم اصطادوا يوم السبت وقد ذكرنا ما نقل من أنهم اصطادوا متأولين بنوع من الحيلة وهذا النقل المفسر يبين ذلك النقل المجمل، وأيضاً فإن ذلك محمول على أن كل أمر من الأمور فعلته طائفة فلا منافاة بين المنقولات.

إذا عرف ذلك فقد قال الله تعالى: ﴿فَجَعَلْنَـٰهَا نَكَـٰلًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾(٢٢). قالوا: من أمة محمد ﷺ فلا يفعلون مثل فعالهم، وقالوا: نكالاً عقوبة لما قبلها وعبرة لما بعدها، كما قال في السارق: ﴿نَكَـٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ﴾(٢٣). وإنما أراد بالنكال العبرة، لأنه قد قال: ﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا﴾(٢٤).

فإذا كان الله سبحانه قد نكل بعقوبة هؤلاء سائر من بعدهم ووعظ بها المتقين، فحقيق بالمؤمن أن يحذر استحلال محارم الله تعالى، وأن يعلم أن ذلك من أشد أسباب العقوبة وذلك يقتضي أنه من أعظم الخطايا والمعاصي، ثم مما يقضي منه العجب أن هذه الحيلة التي احتالها أصحاب السبت في الصيد قد استحلها طوائف من المفتين حتى تعدى ذلك إلى بعض الحيلة، فقالوا: إن الرجل إذا نصب شبكة أو شصاً قبل أن يحرم ليقع فيه الصيد بعد إحرامه، ثم أخذه بعد حله لم يحرم ذلك،

---

(٢١) رواه ابن ماجه في الفتن باب ٢٢.

(٢٢) سورة: البقرة، آية: ٦٦.

(٢٣) سورة: المائدة، آية: ٣٨.

(٢٤) سورة: المائدة، آية: ٣٨.

وهـذه بعينهـا حيلة أصحـاب السبت، وفي ذلـك تصـديق قـولـه سبحـانـه وتعـالـى: ﴿فَٱسْتَمْتَعْتُم بِخَلَـٰقِكُمْ كَمَـا ٱسْتَمْتَـعَ ٱلَّـذِينَ مِن قَبْلِكُم بِخَلَـٰقِهِمْ وَخُضْتُمْ كَـٱلَّـذِي خَاضُوٓاْ﴾[٢٥]. وقول النبي ﷺ: «لتتبعن سنن من كان قبلكم حـذو القذة بالقذة حتى لو دخلوا جحـر ضب لدخلتموه قالوا يا رسول الله اليهود والنصارى قال: فمن؟»[٢٦] وهو حديث صحيح، وهذا كله إذا تأمله اللبيب علم أنه يدل على أن هذه الحيل من أعظم المحرمات فـي دين الله تعالى.

* * *

الوجه الخامس

إن النبي ﷺ قال: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه»[٢٧]. متفق عليه.

وهذا الحديث أصل في إبطال الحيل. وبه احتج البخاري على ذلك. فإن من أراد أن يعامل رجلاً معاملة يعطيه فيها ألفاً بألف وخمسمائة إلى أجل، فأقرضه تسعمائة وباعه ثوباً بستمائة يساوي مائة، إنما نوى باقتراض التسعمائـة تحصيل مـا ربحه في الثوب، وإنما نوى بالستمائة التي أظهر أنها ثمن أن أكثرها ربح التسعمائة، فلا يكون له من عمله إلا ما نواه بقول النبي ﷺ، وهذا مقصود فاسد غير صالح، ولا جائز؛ لأن إعطاء الدراهم بدراهم أكثر منها محرم فعله وقصده، فإذا كان إنما باع الثوب بستمائة مثلاً لأن الخمسمائة ربح التسعمائة التي أعـطاه إياهـا بدراهم فهـذا مقصود محـرم، فيكون مهدراً في الشرع، ولا يترتب عليـه أحكام البيـع الصالـح والقرض، كمـا أن مهاجر أم قيس إنما كان له أم قيس ليس له من أحكام الهجرة الشرعية شيء.

وكذلك المحلل إنما نوى أن يطلق المرأة لتحل للأول ولم ينو أن يتخذها زوجة فلا تكون له زوجة، فلا تحل لـه، وإذا لم تكن له زوجـة فالتحـريم باق، فـلا تحل للأول. وهذا ظاهر.

---

(٢٥) سورة: التوبة، آية: ٦٩.

(٢٦) رواه أحمد في المسند ١٢٥/٤.

(٢٧) سبق تخريجه.

الوجه السادس

ما روى سفيان بن حسين، وسعيد بن بشير، عن الزهري، عن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ، أنه قال: «من أدخل فرساً بين فرسين وهو لا يأمن أن يسبق فليس بقمار، ومن أدخل فرساً بين فرسين وقد أمن أن يسبق فهو قمار»(٢٨). رواه أحمد، وأبو داود، وابن ماجه. وسفيان بن حسين قد خرج له مسلم، وقال فيه ابن معين: ثقة، وقال مرة: ليس به بأس، وليس من أكابر أصحاب الزهري، وكذلك وثقه غير واحد، وقد قال محمد بن سعيد: سفيان بن حسين ثقة يخطىء في حديثه كثيراً، وكذلك قال الإمام أحمد: ليس هو بذاك في حديثه عن الزهري، وكذلك قال ابن معين: في حديثه ضعف ما روى عن الزهري، وهذا القدر الذي قالوه لأنه قد يروي أشياء يخالف فيها الناس في الإسناد والمتن، وهذا القدر يوجب التوقف في روايته إذا خالفه من هو أوثق منه، فأما إذا روى حديثاً مستقلاً وقد وافقه عليه غيره، فقد زال المحذور، وظهر أن للحديث أصلاً محفوظاً بمتابعة غيره له.

فوجه الدلالة أن الله سبحانه حرم إخراج السبق من المتسابقين معاً، لأنه قمار إذ كان كل منهما بين أن يأخذ من الآخر أو يعطيه على السبق، ولم يقصد المخرج أن يجعل للسابق جعلاً على سبقه، فيكون من جنس الجعالة: فإذا أدخلا ثالثاً كان لهما حال ثانية، وهو أن يعطيا جميعاً الثالث، فيكون الثالث له جعل على سبقه، فيكون من جنس الجعائل حتى يكون فرساً يحصل معه مقصود انتفاء القمار بأن يكون يخاف منه أن يسبق فيأخذ السبقين جميعاً.

ومن جوز الحيل فإنه بين أمرين؛ إما أن يجوز هذا فيكون مخالفاً للرسول ﷺ في حكمه وأمره وهو من العظائم، أو لا يجوزه. فمعلوم أن قياس قوله أن يحرز هذا بطريق الأولى، فإنه لايعتبر قصد المتعاقدين في العقود، ولا يعتبر ما يقتضيه العرف فيْ العقود التي يقصد بها الحيل، بل يجوز أن يباع ما يساوي مائة ألف بدرهم مع القطع بأنما ذلك لما يقابل المائة ألف من دراهم أكثر منها أخذت باسم القرض وهي

---

(٢٨) سبق تخريجه.

ربا، ويجوز أن ينكح الوسيطة في قومها من بعض الأراذل بعوض يبذل له في الحقيقة على ذلك، ومن المعلوم أن هذا ليس فعل من يريد النكاح.

* * *

الوجه السابع

ما روى عمر بن شعيب، عن أبيه، عن جده أن النبي ﷺ قال: «البيع والمبتاع بالخيار، حتى يتفرقا إلا أن يكون صفقة خيار، ولا يحل له أن يفارقه خشية أن يستقيله»(٢٩). رواه الإمام أحمد، وأبو داود، والنسائي، والترمذي، وقال: حديث حسن.

وقد استدل به الإمام أحمد، وقال: فيه إبطال الحيل؛ فلما كان الشارع قد أثبت الخيار إلى حين التفرق الذي يفعله المتعاقدان بشؤم طباعهما، حرم ﷺ أن يقصد المفارق منع الآخر من الاستقالة، وهي طلب الفسخ سواء كان العقد لازماً أو جائزاً؛ لأنه قصد بالتفرق غير ما جعل التفرق في العرف له من إسقاط حق المسلم.

* * *

الوجه الثامن

ما روى محمد بن عمرو، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ، قال: «لا ترتكبوا ما ارتكبت اليهود فتستحلوا محارم الله بأدنى الحيل»(٣٠). رواه الإمام أبو عبدالله بن بطة، قال: حدثنا أحمد بن محمد بن مسلم، حدثنا الحسن بن الصباح الزعفراني، حدثنا يزيد بن هارون، حدثنا محمد بن عمرو هذا إسناد جيد يصحح مثله الترمذي، وغيره تارة، ويحسنه تارة، ومحمد بن مسلم المذكور مشهور ثقة ذكره الخطيب في تاريخه كذلك وسائر رجال الإسناد أشهر من أن يحتاج إلى وصفهم، وقد تقدم ما يشهد لهذا الحديث من قصة أصحاب السبت. وسنذكر إنشاء الله قصة الشحوم.

---

(٢٩) رواه أبو داود في البيوع باب ٥١. والترمذي في البيوع باب ٢٦. والنسائي في البيوع باب ١١.

(٣٠) انظر: تفسير الإمام ابن كثير ١/١١١، ٢/٢٦٨.

وهذا نص في تحريم استحلال محارم الله بالاحتيال، وإنما ذكر النبي ﷺ أدنى الحيل، لأن المطلق ثلاثاً مثلاً قد حرمت عليه امرأته، ومن أسهل الحيل علينا أن يعطي بعض السفهاء عشرة دراهم ويستعيره لينزو عليهابخلاف الطريق الشرعي من نكاح راغب، فإن ذاك يصعب معه عودها حلالاً، إذ من الممكن أن لا يطلق بل أن يموت المطلق أولاً قبله، وكذلك من أراد أن يقرض ألفاً بألف وخمسمائة، فمن أدنى الحيل عليه أن يعطيه ألفاً إلا درهماً باسم القرض، ويبيعه خرقة تساوي درهماً بخمسمائة، وهكذا سائر أبواب الحيل.

ثم إنه ﷺ نهانا عن التشبه باليهود، وقد كانوا احتالوا في الاصطياد يوم السبت على ما ذكرناه، فإن حفروا خنادق يوم الجمعة تقع الحيتان فيها يوم السبت، ثم يأخذونها يوم الأحد، وهذا عند المحتالين جائز؛ لأن فعل الاصطياد لم يوجد يوم السبت، لكن عند الفقهاء هو حرام؛ لأن المقصود هو الكف عما ينال به الصيد بطريق التسبب أو المباشرة.

ومن احتيالهم أن الله سبحانه لما حرم عليهم أكل الشحوم، تأولوا أن المراد نفس إدخاله الفم، وأن الشحم هو الجامد دون المذاب فجملوه فباعوه وأكلوا ثمنه، وقالوا: ما أكلنا الشحم، ولم ينظروا في أن الله سبحانه إذا حرم الانتفاع بشيء فلا فرق بين الانتفاع بعينه أو ببدله إذ البدل يسد مسده ولا فرق بين حال جموده وذوبه فلو كان ثمنه حلالاً لم يكن في التحريم كبير أمر وهذا هو المعول عليه.

* * *

الوجه التاسع

وهو ما روى ابن عباس قال: بلغ عمر أن فلاناً باع خمراً، قال: قاتل الله فلاناً ألم يعلم أن رسول الله ﷺ قال: «قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها»[31] متفق عليه. قال الخطابي: جملوها معناه أذابوها حتى تصير ودكاً، فيزول

(٣١) رواه مسلم في المساقاة حديث ٧٤، ١٢، ١٣، ١٤، والبخاري في الأنبياء باب ٥٠، والبيوع باب ١٠٣، ١١٢. والنسائي في الفرع باب ٩. والدارمي في الأشربة باب ٩. ومالك في صفة النبي ﷺ حديث ٢٦. وأحمد ١/٢٥، ٢٤٧، ٢٩٣، ٣٢٢، ٢/١١٧.

عنها اسم الشحم، يقال: جملت الشيء وأجملته، وقال غيره: يقال جملت الشحم أجمله بالضم، والجميل الشحم المذاب، ويجمل إذا أكل الجميل.

وعن جابر بن عبدالله أنه سمع النبي ﷺ يقول: «إن الله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام، فقيل: يا رسول الله أرأيت شحوم الميتة فإنه يطلى بها السفن ويدهن بها الجلود ويستصبح بها الناس؟ فقال: «لا، هو حرام»، ثم قال رسول الله ﷺ عند ذلك: «قاتل الله اليهود إن الله لما حرم شحومها جملوه ثم باعوه فأكلوا ثمنه»[٣٢]. رواه البخاري، وأبو داود، والنسائي، وابن ماجه. وأصله متفق عليه.

قال الإمام أحمد: في رواية صالح، وأبي الحارث هذه الحيل التي وضعها هؤلاء فلان وأصحابه عمدوا إلى الشيء فاحتالوا في نقضها، والشيء الذي قيل لهم أنه حرام احتالوا عليه حتى أحلوه، وقال: الرهن لا يحل أن يستعمل، ثم قالوا: نحتال له حتى يستعمل، فكيف يحل ما حرم الله تعالى، وقال ﷺ: «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فأذابوها فباعوها فأكلوا أثمانها»[٣٣]. فإنما أذابوها حتى أزالوا عنها اسم الشحم، وقال: «لعن رسول الله ﷺ المحلل والمحلل له»[٣٤]، وكذلك قال الخطابي في هذا الحديث بيان بطلان كل حيلة يحتال بها للتوصل إلى المحرم وأنه لا يتغير حكمه بتغير هيئته وتبديل اسمه.

فوجد الدلالة ما أشار إليه الإمام أحمد من أن اليهود لما حرم الله عليهم الشحوم أرادوا الاحتيال على الانتفاع بها على وجه لا يقال في الظاهر إنهم انتفعوا بالشحم فجملوه، وقصدوا بذلك أن يزول عنه اسم الشحم، ثم انتفعوا بثمنه بعد ذلك لئلا يحصل الانتفاع بعين المحرم، ثم مع أنهم احتالوا حيلة خرجوا بها في زعمهم من ظاهر التحريم من هذين الوجهين لعنهم الله سبحانه وتعالى على لسان رسول الله ﷺ على هذا الاستحلال، نظراً إلى المقصود، فإن ما حكمه التحريم لا يختلف سواء كان

---

(٣٢) انظر الهامش السابق.

(٣٣) انظر الهامش السابق.

(٣٤) رواه أبو داود في النكاح باب ١٥. والترمذي في النكاح باب ٢٨. والنسائي في الطلاق باب ١٣، وفي الزينة باب ٢٥. وابن ماجه في النكاح باب ٣٣. والدارمي في النكاح باب ٥٣. وأحمد ١/٤٤٨، ٨٣، ٨٧، ٨٨، ٩٣، ١٠٧، ١٢١، ١٣٣، ١٥٠، ١٥٨، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٦٢، ٢/٣٢٢.

جامداً أو مائعاً، وبدل الشيء يقوم مقامه ويسد مسده، فإذا حرم الله الانتفاع بشيء حرم الاعتياض عن تلك المنفعة، ولهذا ما أبيح الانتفاع به من وجه دون وجه كالخمر ونحوها، فإنه يجوز بيعها لمنفعة الظهر المباحة لا لمنفعة اللحم المحرم، وهذا معنى قوله ﷺ في حديث رواه أبو داود، عن ابن عباس، أن رسول الله ﷺ قال: «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها»(٣٥).

فإن الله إذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه المقابل لمنفعة الأكل، فأما إن كانت فيه منفعة أخرى وكان الثمن في مقابلها لم يدخل في هذا.

إذا تبين هذا فمعلوم أنه لو كان التحريم معلقاً بمجرد اللفظ وبظاهر من القول دون رعاية لمقصود الشيء المحرم، ومعناه وحقيقته لم يستحق اليهود اللعنة لوجهين:

أحدهما: إن الشحم خرج بتجميله عن أن يكون شحماً وصار ودكاً، كما يخرج الربا بالاحتيال فيه عن لفظ الربا إلى أن يصير بيعاً عند من يستحل ذلك، فإن من أراد أن يعطي ألفاً بألف ومائة إلى أجل فأعطاه حريرة بألف ومائة مؤجلة، ثم أخذها بألف حالة، فإن معناه معنى من أعطى ألفاً بألف ومائة لا فرق بينهما من حيث الحقيقة والمقصود إلا ما بين الشحم والودك.

الثاني: إنهم لم ينتفعوا بعين الشحم، وإنما انتفعوا بالثمن، فيلزم من راعى مجرد الألفاظ والظواهر دون المقاصد والحقائق أن لا يحرم ذلك إلا أن يكون الله سبحانه وتعالى حرم الثمن تحريماً غير تحريم الشحم، فلما لعن النبي ﷺ اليهود على استحلالهم الأثمان مع تحريم المثمن، وإن لم ينص لهم على تحريم الثمن، علم أن الواجب النظر إلى المقصود من جهة أن تحريم العين تحريم للانتفاع بها، وذلك يوجب أن لا يقصد الانتفاع بها أصلاً، وفي أخذ بدلها أكثر الانتفاع بها وإثبات لخاصة المال، ومقصوده فيها، وذلك مناف للتحريم وصار ذلك مثل أن يقال لرجل: لا تقرب مال اليتيم، فيبيع ويأخذ ثمنه ويقول: لم أقرب مال اليتيم، أو كرجل قيل له: لا تضرب زيداً ولا تمسه بأذى، فجعل يضرب على فروته التي قد لبسها، ويقول: لم أضربه ولم أمسه وإنما ضربت ثوبه.

(٣٥) انظر هامش رقم (٣١).

ولمن يجوز الحيل في باب الأثمان من هذا الضرب فنون كثيرة يعلقون الحكم فيها بمجرد اللفظ من غير التفات إلى المقصود، فيقعون في مثل ما وقعت فيه اليهود، سواء إلا أن المنع هناك من جهة الحالف، والمنع هنا من جهة الشارع، ولولا أن الله سبحانه رحم هذه الأمة ـ بأن نبيها ﷺ نبههم على ما لعنت به اليهود، وكان السابقون منها فقهاء أتقياء علموا مقصود الشارع، فاستقرت الشريعة بتحريم المحرمات من الدم والميتة والخنزير والخمر وغيرها وإن بدلت صورها، وبتحريم أثمانها ـ لطرق الشيطان لأهل الحيل ما طرق لهم في الأثمان ونحوها. إذ البابان باب واحد على ما لا يخفى، وأي فرق بين ما فعلته اليهود، وبين أن يريد رجل أن يهب رجلاً شيئاً من ماله ثوباً أو عبداً، أو داراً، فيريد أن يقطع عنه منته، فيقول: والله لا آخذ هذا الثوب، فيباع ذلك الثوب، ويأخذ ثمنه أو يفصل قميصاً، ثم يأخذه ويقول: ما أخذت الثوب، وإنما أخذت ثمنه، أو أخذت قميص ؟ هذا تأويل اليهود بعينه، فإن الحالف أراد منع نفسه من ذلك الشيء منعاً يوجب الحنث فتقدير الفعل، والله سبحانه أراد منع عباده من ذلك المحرم منعاً يوجب الحنث بتقدير الفعل، ومن تأمل أكثر الحيل وجدها عند الحقيقة تعود إلى ما يشبه هذا.

ومما ذكر يتبين أن فعل أرباب الحيل من جنس فعل اليهود الذي لعنوا عليه سواء بسواء.

* * *

الوجه العاشر

وهو ما روى معاوية بن صالح، عن جابر بن حريث، عن مالك بن أبي مريم، قال: دخل علينا عبد الرحمن بن غنم، فتذاكرنا الطلاق. فقال: حدثني أبو مالك الأشعري، أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «ليشربن ناس من أمتي الخمر يسمونها بغير اسمها يعزف على رؤوسهم بالمعازف والمغنيات يخسف الله بهم الأرض ويجعل منهم القردة والخنازير»(٣٦). رواه الإمام أحمد، وأبو داود، وابن ماجه بهذا الإسناد. لكن لم يذكر الإمام أحمد وأبو داود من عند: «يعزف إلى آخره».

وإسناد ابن ماجه إلى معاوية بن صالح صحيح، وسائر إسناده حسن، فإن حاتم

(٣٦) سبق تخريجه.

ابن حريث شيخ، ومالك بن أبي مريم من قدماء الشاميين.

ولهذا الحديث أصل في الصحيح، قال البخاري: قال هشام بن عمار: حدثنا صدقة بن خالد، عن عبد الرحمن بن يزيد، عن عطية بن قيس، عن عبد الرحمن بن غنم الأشعري، حدثني أبو عامر وأبو مالك الأشعري، والله ما كذبني سمع النبي ﷺ يقول: «ليكونن من أمتي أقوام يستحلون الخز والحرير والخمر والمعازف ولينزلن أقوام إلى جنب علم تروح عليهم سارحة لهم يأتيهم رجل لحاجة فيقولون إرجع إلينا غداً فيبيتهم الله ويضع العلم ويمسخ آخرين قردة وخنازير إلى يوم القيامة»(٣٧).

هكذا رواه البخاري تعليقاً مجزوماً به، وعرفه في الأحاديث المعلقة إذا قال: قال فلان كذا، فهو من الصحيح المشروط، وإنما لم يسنده، لأنه قد يكون عنده بازلاً أولا يذكر من سمعه منه مع علمه باشتهار الحديث، عن ذلك الرجل أو لغير ذلك. ولهذا نظائر في الصحيح، وإذا قال: روي، عن فلان أو يذكره لم يكن من شرط كتابه لكن يكون من الحسن ونحوه.

وقد رواه الإسماعيلي، والبرقاني في صحيحيهما المخرجين على الصحيح بهذا الإسناد. لكن في لفظ لهما: «تروح عليهم سارحة لهم ويأتيهم رجل لحاجة». وفي رواية: «فيأتيهم طالب حاجة فيقولون» إلى آخره.

وفي رواية: حدثني أبو عامر الأشعري، ولم يشك وهذا مع الحديث الأول يقتضي أن يكون عبد الرحمن بن غنم سمع الحديث منهما ولكل منهما لفظ، وقد روى أبو داود كلا الحديثين، لكن روى الثاني بإسناد صحيح، عن أبي مالك أو أبي عامر، ولفظه: «ليكونن من أمتي أقوام يستحلون الخز والحرير»(٣٨). وذكر كلاماً قال: «يمسخ منهم آخرين قردة وخنازير إلى يوم القيامة»، والخز ـ بالخاء والزاي المعجمتين ـ وسواء عند أكثر أهل العلم هنا نوع من الحرير، وليس هو الخز المأذون في لبسه المنسوج من صوف وحرير.

وقوله ﷺ: «ولينزلن أقوام» يعني: من هؤلاء المستحلين.

---

(٣٧) سبق تخريجه.

(٣٨) سبق تخريجه.

والمعنى: إن هؤلاء المستحلين ينزل منهم أقوام إلى جنب جبل، فيواعدهم رجل إلى الغد فيبيتهم الله سبحانه وتعالى ليلاً ويمسخ منهم آخرين قردة وخنازير، كما ذكر الضمير في حديث أبي داود حيث قال: «يمسخ منهم آخرين قردة وخنازير»، وكما جاء مفسراً في الحديث الأول، حيث قال: «يخسف الله بهم الأرض ويمسخ منهم قردة وخنازير» ـ والخسف المذكور في هذا الحديث ـ والله أعلم ـ التبييت المذكور في الآخر. فإن التبييت هو الإتيان بالبأس في الليل كتبييت العدو.

ومنه قوله سبحانه وتعالى: ﴿أَفَأَمِنَ أَهْلُ ٱلْقُرَىٰ أَن يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا بَيَـٰتاً وَهُمْ نَآئِمُونَ﴾[39] وهذا نص من رسول الله ﷺ، أن هؤلاء الذين استحلوا هذه المحارم كانوا متأولين فيها، حيث زعموا أن الشراب الذي شربوه ليس هو الخمر، وإنما له اسم آخر إما النبيذ أو غيره، وإنما الخمر عصير العنب النيء خاصة، ومعلوم أن هذا بعينه هو تأويل طائفة من الكوفيين مع فضل بعضهم وعلمه ودينه، حتى قال قائلهم:

دع الخمر يشربها الغواة فإنني ... رأيت أخاها قائماً في مكانها
فإن لا يكنها أو يكنه فإنه ... أخوها غذته أمه بلبانها

ولقد صدق فيما قال، فإن النبيذ إن لم يسم خمراً فإنه من جنس الخمر في المعنى، فكيف وقد ثبت أنه يسمى خمراً. وإنما أتى هؤلاء حيث استحلوا المحرمات بما ظنوه من انتفاء الاسم، ولم يلتفتوا إلى وجود المعنى المحرم وثبوته. وهذا بعينه شبهة اليهود في استحلال بيع الشحم بعد تجميله. واستحلال أخذ الحيتان يوم الأحد بما أوقعوها به يوم السبت في الشباك والحفائر من فعلهم يوم الجمعة، حيث قالوا: ليس هذا بصيد ولا عمل في يوم السبت. وليس هذا باستباحة الشحم. بل الذي يستحل الشراب المسكر زاعماً أنه ليس خمراً، مع علمه بأن معناه معنى الخمر، ومقصود، مقصود الخمر أفسد تأويلاً، من جهة أن الخمر اسم لكل شراب أسكر، كما دلت عليه النصوص ومن جهة أن أهل الكوفة من أكثر الناس قياساً، فلئن كان من القياس ما هو حق، فإن قياس الخمر المنبوذة على الخمر المعصورة من القياس في معنى الأصل المسمى بانتفاء الفارق، وهو من القياس الجلي الذي لا يستراب في

(٣٩) سورة: الأعراف، آية: ٩٧.

صحته، فإنه ليس بينهما من الفرق ما يجوز أن يتوهم أنه مؤثر في التحريم.

وقد جاء هذا الحديث عن النبي ﷺ من وجوه أخرى منها ما روى النسائي بإسناد صحيح، عن شعبة سمعت أبا بكر بن حفص، قال: سمعت ابن محيسن يحدث عن رجل من أصحاب النبي ﷺ أنه قال: «يشرب ناس من أمتي الخمر يسمونها بغير اسمها»[٤٠]. وروى ابن ماجه من حديث بلال بن يحيى العبسي، عن أبي بكر بن حفص، عن عبد الله بن محيريز، عن ثابت بن السمط، عن عبادة بن الصامت، قال: قال رسول الله ﷺ: «يشرب ناس من أمتي الخمر باسم يسمونها إياه». ورواه الإمام أحمد ولفظه: «ليستحلن طائفة من أمتي الخمر» وأبو بكر بن حفص ثقة من رجال الصحيحين، وابن محيريز أمام سيد جليل أشهر من أن يثنى عليه، وروى ابن ماجه، عن ابن عباس بن الوليد الخلال، عن أبي المغيرة، عن ثور بن يزيد، عن خالد بن معدان، عن أبي أمامة الباهلي، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تذهب الليالي والأيام حتى يشرب طائفة من أمتي الخمر يسمونها بغير اسمها»[٤١].

وهذا إسناد صحيح متصل، فإذا كان هؤلاء، إنما شربوا الخمر استحلالاً لما ظنوا أن المحرم مجرد ما وقع عليه اللفظ وظنوا أن لفظ الخمر لا يقع على غير عصير العنب النيء. فمعلوم أن شبهتهم في استحلال الحرير والمعازف أظهر، فإنه قد أبيح الحرير للنساء مطلقاً وللرجال في بعض الأحوال، وكذلك الغناء والدف قد أبيح للنساء في العرس ونحوه، وقد أبيح منه الحداء وغيره، وليس في هذا النوع من دلائل التحريم ما في الخمر.

فظهر بهذا أن القوم الذين يخسف بهم ويمسخون إنما يفعل ذلك بهم من جهة التأويل الفاسد الذي استحلوا به المحارم بطريق الحيلة فأعرضوا عن مقصود الشارع وحكمته في تحريم هذه الأشياء، ولذلك مسخوا قردة وخنازير، كما مسخ أصحاب السبت بما تأولوا من التأويل الفاسد الذي استحلوا به المحارم، وخسف ببعضهم، كما

---

(٤٠) سبق تخريجه.

(٤١) سبق تخريجه.

خسف بقارون، لأن في الخمر والحرير والمعازف من الكبر والخيلاء ما في الزينة التي خرج فيها قارون على قومه. فلما مسخوا دين الله مسخهم الله، ولما تكبروا عن الحق أذلهم الله.

وقد جاء ذكر المسخ والخسف عند هذه الأمور في عدة أحاديث منها: ما روى فرقد السبخي، عن عاصم بن عمرو البجلي، عن أبي أمامة، عن النبي ﷺ قال: «تبيت طائفة من أمتي على أكل وشرب ولهو ولعب ثم يصبحون قردة وخنازير، ويبعث على أحياء من أحيائهم ريح فتنسفهم كما نسفت من كان قبلهم باستحلالهم الخمور وضربهم بالدفوف واتخاذهم القينات»(٤٢) رواه الإمام أحمد.

وعن عمران بن حصين أن رسول الله ﷺ قال: «في هذه الأمة خسف ومسخ وقذف. فقال رجل من المسلمين: يا رسول الله ومتى ذلك؟ قال: إذا ظهرت القينات والمعازف وشربت الخمور»(٤٣). رواه الترمذي وقال: حديث غريب.

وقد روي عنه ﷺ، أنه أخبر عن استحلال الربا باسم البيع، كما أخبر عن استحلال الخمر باسم آخر فجمع من المطاعم ما جرم في ذاته وما حرم للعقد المحرم، فروى الإمام أبو عبد الله بن بطة بإسناده، عن الأوزاعي، عن النبي ﷺ، قال: «يأتي على الناس زمان يستحلون الربا بالبيع»(٤٤) يعني العينة وهذا المرسل بين في تحريم هذه المعاملات التي تسمى بيعاً في الظاهر وحقيقتها ومقصودها حقيقة الربا ـ والمرسل صالح للاعتضاد به باتفاق الفقهاء.

وله من المسند ما يشهد له وهي الأحاديث الدالة على تحريم العينة عن النبي ﷺ وأصحابه وسنذكرها إن شاء الله تعالى ـ فإنه من المعلوم أن العينة عند مستحلها إنما يسميها بيعاً وفي هذا الحديث بيان أنها ربا لا بيع، وقد روي في استحلال الفروج حديث رواه إبراهيم الجربي، بإسناده عن مكحول، عن أبي ثعلبة، عن النبي

---

(٤٢) رواه أحمد ٥/٢٥٩.

(٤٣) رواه الترمذي في الفتن باب ٢١، ٣٨، وفي القدر باب ١٦. وأبو داود في الملاحم باب ١. وابن ماجه في الفتن باب ٢٩. وأحمد ٢/١٦٣ـ

(٤٤) انظر: تفسير ابن كثير ١/٣٣٦.

ﷺ، قال: «أول دينكم نبوة ورحمة، ثم ملك ورحمة، ثم ملك وجبرية، ثم ملك عضوض يستحل فيه الحر والحرير»[٤٥]. يريد استحلال الفروج من الحرام والحر ـ بكسر الحاء المهملة وتخفيف الراء المهملة ـ هو الفرج.

ويشبه ـ والله أعلم ـ أن يكون أراد بذلك ظهور استحلال نكاح المحلل واستحلال خلع اليمين ونحو ذلك، فما يوجب استحلال الفروج المحرمة، فإن الأمة لم يستحل أحد منهم الزنا الصريح، ولم يرد بالاستحلال مجرد الفعل، فإن هذا لم يزل موجوداً في الناس ثم لفظ الاستحلال، إنما يستعمل في الأصل فيمن اعتقد الشيء حلالاً، والواقع كذلك، فإن هذا الملك العضوض الذي كان بعد الملك والجبرية قد كان في أواخر عصر التابعين. وفي تلك الأزمان صار في أول الأمر من يفتي بنكاح المحلل ونحوه، ولم يكن قبل ذلك الزمان من يفتي بذلك أصلاً.

يؤيد ذلك أن في حديث ابن مسعود المشهور أن رسول الله ﷺ: «لعن آكل الربا وموكله وشاهديه وكاتبه والمحلل والمحلل له»[٤٦]. وفي لفظ رواه الإمام أحمد عن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود، عن أبيه، عن النبي ﷺ قال: «لعن الله آكل الربا وموكله وشاهديه وكاتبه». قال: وقال: «ما ظهر في قوم الربا والزنا إلا أحلوا بأنفسهم عقاب الله تعالى»[٤٧] فلما لعن أهل الربا والتحليل، وقال ما ظهر الربا والزنا في قوم إلا أحلوا بأنفسهم عقاب الله كان هذا كالدليل على أن التحليل من الزنا كما أن العينة من الربا وأن استحلال هذين استحلال للربا والزنا. وأن ظهور ذلك يوجب العقوبة التي ذكرت في الأحاديث الأخر.

وقد جاء حديث آخر يوافق هنا، روي موقوفاً على ابن عباس، ومرفوعاً إلى النبي ﷺ، أنه قال: «يأتي على الناس زمان يستحل فيه خمسة أشياء بخمسة أشياء:

---

(٤٥) انظر: سنن الترمذي، كتاب الفتن باب ٣٨.

(٤٦) انظر: صحيح البخاري، كتاب البيوع باب ٢٤، ٢٥، ١١٣، وكتاب اللباس باب ٨٦، ٩٦. ومسلم في المساقاة حديث ١٠٦، ١٠٧. وسنن أبو داود في البيوع باب ٤. وسنن الترمذي كتاب البيوع باب ٢. وسنن النسائي، كتاب الزينة باب ٢٥، وكتاب الطلاق باب ١٣. وابن ماجه كتاب التجارات باب ٥٨.

(٤٧) سيأتي تخريجه،

يستحلون الخمر بأسماء يسمونها بها والسحت بالهدية والقتل بالرهبة والزنا بالنكاح والربا بالبيع»[٤٨]. وهذا الخبر صدق فإن الثلاثة المقدم ذكرها قد بينت، وأما استحلال السحت الذي هو العطية للوالي والحاكم والشافع ونحوهم باسم الهدية فهو أظهر من أن يذكر، وأما استحلال القتل باسم الإرهاب الذي يسميه ولاة الظلم سياسة وهيبة وأبهة الملك ونحو ذلك فظاهر أيضاً، وإذا كان النبي ﷺ قد أخبر أنه سيكون من يستحل الخمور والربا والسحت والزنا وغيرها بأسماء أخرى من النبيذ والبيع والهدية والنكاح، ومن يستحل الحرير والمعازف فمن المعلوم أن هذا بعينه هو فعل أصحاب الحيل، فإنهم يعمدون إلى الأحكام فيعلقونها بمجرد اللفظ، ويزعمون أن الذي يستحلونه ليس بداخل في لفظ الشيء المحرم، مع أن العقل يعلم أن معناه معنى الشيء المحرم، وهو المقصود به، وهذا بين في الحيل الربوية، ونكاح المحلل ونحو ذلك، فإنها تستحل باسم البيع والقرض والنكاح وهي ربا أو سفاح في المعنى، فإن الرجل إذا قال للرجل وله عليه ألف تجعلها إلى سنة بألف، ومائتين فقال: بعني هذه السلعة بالألف التي في ذمتك، ثم ابتعها مني بألف ومائتين، فهذه صورة البيع وفي الحقيقة باعه الألف الحالة بألف ومائتين مؤجلة، فإن السلعة قد تواطأوا على عودها إلى ربها، ولم يأتيا ببيع مقصود بتة.

وكذلك نكاح المحلل، وإن أتوا بلفظ الإنكاح وبالولي والشاهدين والمهر فإنهم قد تواطأوا على أن تقيم معه ليلة أو ساعة ثم تفارقه، وأنها لا تأخذ منه شيئاً، بل تعطينه، وهذا هو سفاح امرأة تستأجر رجلاً ليفجر بها لحاجتها إليها. فتبديل الناس للأسماء لا يوجب تبديل الأحكام، فإنها أسماء سموها وآباؤهم ما أنزل الله بها من سلطان، كتسمية الأوثان آلهة، فإن خصائص الإلهية لما كانت معدومة فيها لم يكن لتلك التسمية حقيقة، وكذلك خصائص البيع، والنكاح، وهي الصفات والنعوت الموجودة في هذه العقود في العادة إذا كان بعضها منتفياً عن هذا العقد لم يكن بيعاً ولا نكاحاً، فإذاكانت صفات الخمر، والربا والسفاح، ونحو ذلك من المحرمات موجودة في شيء كان محرماً، وإن سماه الناس بغير ذلك الاسم لتغيير أتوا به في ظاهره. وإن أفرد باسم، كما أن المنافق يدخل في اسم الكافر في الحقيقة.

---

(٤٨) سبق تخريجه.

فإن كان في بعض الأحكام في الظاهر قد يجري عليه حكم المؤمن، ومن علم ربا الجاهليةالذي نزل فيه القرآن كيف كان لم يشك في أن كثيراً من هذه المعاملات هي ربا الجاهلية، فإن الرجل كان يكون له على رجل دين من ثمن مبيع أو نحوه، فإذا حل عليه قال له: إما أن توفي وإما أن تربي، فإن لم يوفه وإلا زاده في المال ويزيده الغريم في الأجل، ولهذا من علم حقيقة الدين من الأئمة قطع بالتحريم فيما كان مقصوده هذا، قال أحمد بن القسم: سألت ابا عبد الله يعني أحمد بن حنبل عن الربا الذي هو الربا نفسه الذي فيه تغليظ قال: أما البين فهو أن يكون لك دين إلى أجل فتزيد على صاحبه تحتال في ذلك لا تريد إلا الزيادة عليه والشيء مما يكال أو يوزن يبيعه بمثله كما في حديث أبي سعيد: «أو يتيماً فرداً» قال: وهو في النسيئة أبين.

وبالجملة من تأمل ما أخبر به النبي ﷺ ناهياً عنه مما سيكون في الأمة من استحلال المحرمات، بأن يسلبوا عنها الاسم الذي حرمت به، وما فعلته اليهود علم أن هذين من مشكاة واحدة، وأن ذلك تصديق قوله ﷺ: «لتتبعن سنن من كان قبلكم»[٤٩] وعلم بالضرورة أن أكثر الحيل من هذا الجنس لا سيما مع قوله ﷺ: «لا ترتكبوا ما ارتكبت اليهود فتستحلون محارم الله بأدنى الحيل»[٥٠] والله الهادي إلى الحق.

* * *

الوجه الحادي عشر

ما روى ابن عمر، قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا ضن الناس بالدينار والدرهم وتبايعوا بالعينة واتبعوا أذناب البقر وتركوا الجهاد في سبيل الله أنزل الله بهم بلاء فلا يرفع حتى يراجعوا دينهم»[٥١] رواه الإمام أحمد في المسند. قال: أنبأنا أسود بن عامر، حدثنا أبو بكر، عن الأعمش، عن عطاء بن أبي رباح، عن ابن عمر. ورواه أبو داود في سننه بإسناد صحيح إلى حيوة بن شريح المصري، عن إسحق أبي عبد الرحمن الخراساني، أن عطاء الخراساني حدثه، أن نافعاً حدثه، عن ابن عمر قال

(٤٩) سبق تخريجه.

(٥٠) سبق تخريجه.

(٥١) رواه أحمد في المسند ٢ /٢٨.

سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا تبايعتم بالعينة وأخذتم أذناب البقر ورضيتم بالزرع وتركتم الجهاد سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم»[٥٢] وهذان إسنادان حسنان، أحدهما يشد الآخر ويقويه ـ فأما رجال الأول فأئمة مشاهير لكن نخاف أن لا يكون الأعمش سمعه عن عطاء، فإن عطاء لم يسمعه من ابن عمر.

والإسناد الثاني يبين أن للحديث أصلاً محفوظاً عن ابن عمر، فإن عطاء الخراساني ثقة مشهور، وحيوة بن شريح كذلك وأفضل، وأما إسحق بن عبد الرحمن فشيخ روى عنه أئمة المصريين مثل حيوة بن شريح، والليث بن سعد، ويحيى بن أيوب، وغيرهم.

وقد روينا من طريق ثالث في حديث السري بن سهل الجنيد سابوري بإسناد مشهور عاليه، وحدثنا عبد الله بن رشيد، حدثنا عبد الرحمن بن محمد، عن ليث، عن عطاء، عن ابن عمر، قال: لقد أتى علينا زمان وما منا رجل يرى أنه أحق بديناره وبدرهمه من أخيه المسلم. ولقد سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا ضن الناس بالدينار والدرهم، وتبايعوا بالعينة وتركوا الجهاد واتبعوا أذناب البقر أدخل الله عليهم ذلاً لا ينزعه حتى يتوبوا ويراجعوا دينهم»[٥٣]. وهذا يبين أن للحديث أصلاً عن عطاء.

قال أهل اللغة: العينة في أصل اللغة السلف والسلف يعم تعجيل الثمن وتعجيل المثمن، وهو الغالب هنا. يقال: إعتان الرجل وتعين إذا اشترى الشيء بنسيئة، كأنها مأخوذة من العين وهو المعجل، وصيغت على فعله لأنها نوع من ذلك. وهو أن يكون المقصود بذل العين المعجلة للربح، وأخذها للحاجة كما قالوا في نحو ذلك: التورق إذا كان المقصود الورق. قال أبو إسحق الجوزجاني: أنا أظن أن العينة إنما اشتقت من حاجة الرجل إلى العين من الذهب والورق فيشتري السلعة ويبيعها بالعين الذي احتاج إليه وليست به إلى السلعة حاجة وتطلق العينة على نفس السلعة المعتانة.

ومنه حديث ذكره الزبير بن بكار في النسب، عن أبي بكر بن عبد الرحن بن

---

(٥٢) انظر: سنن أبي داود، كتاب البيوع باب ٥٤. ومسند أحمد ٢/٨٤.

(٥٣) سبق تخريجه.

الحارث بن هشام، أنه قال لأبيه عبدالله: أغد غداً إلى السوق فخذ لي عينـة، قال: فغدا عبدالله فتعين عينة من السوق لأبيه، ثم باعها فأقام أياماً ما يبيع أحد في السوق طعـاماً ولا زيتـاً غير عبـدالله من تلك العينة، فلعـل هذا مثـل قولهم: كسـرة ومنحة للمكسورة والممنوحة.

والحديث يدل على أن من العينـة ما هـو محرم وإلا لمـا أدخلها في جملة مـا استحقوا به العقوبة. وكذلك في الأخذ بأذناب البقر، وهو على ما قيل الدخـول في الأرض الخراج بدلاً عن أهـل الذمـة، وقد تقـدم، عن الأوزاعي، عن النبي ﷺ أنه قال: «ليأتين على الناس زمان يستحلون الربا بالبيع»[٥٤]. يعني العينة. فهذا شـاهد عاضد لهذا الحديث.

وكذلك ما تقدم من قوله ﷺ في الحديث: «ما ظهر في قوم الربا والزنا». وعن أنس بن مالك أنه سئل عن العينة يعني بيع الحريرة فقال: «إن الله لا يخدع هـذا ما حرم الله ورسوله». رواه محمد بن عبدالله الكوفي الحافظ المعروف بمطين في كتاب البيوع.

والصحابة إذا قال حرم الله ورسوله. أو أمر الله ورسوله. أو أوجب الله ورسوله. أو قضى الله ورسوله ونحو هذا، فإن حكمه حكم ما لو روى لفظ رسول الله ﷺ الدال على التحريم والأمر والإيجـاب والقضاء. ليس في ذلـك إلاخلاف شـاذ. لأن رواية الحديث بالمعنى جائزة، وهو أعلم بمعنى ما سمع فلا يقدم على أن يقول أمر أو نهي أو حرم إلا بعد أن يثق بذلك، واحتمال الوهم مـرجوح كـاحتمال غلط السمـع. ونسيان القلب.

وقد روى مطين أيضاً، عن ابن سيرين قال: قال ابن عباس: اتقوا هذه العينة، لا بيع دراهم بدراهـم وبينهمـا حريرة، وفي رواية، عن ابن عباس: أن رجلاً باع من رجل حريرة بمائـة ثم اشتراهـا بخمسين، سأل ابن عبـاس عن ذلك، فقـال: دراهم بدراهم متفاضلة دخلت بينها حريرة. ذكره القاضي أبو يعلى وغيره، وفي لفظ رواه أبو محمد النجشي الحافظ وغيره، عن ابن عباس أنه سئل عن العينـة يعني بيع الحريرة

(٥٤) سبق تخريجه.

فقال: إن الله لا يخدع هذا مما حرم الله ورسوله. ذكره عنه أبو الخطاب في خلافه.

والأثر المعروف عن أبي إسحق السبيعي عن امرأته، أنها دخلت على عائشة هي، وأم ولد زيد بن أرقم وامرأة أخرى، فقالت لها أم ولد زيد: إني بعت من زيد غلاماً بثمانمائة درهم نسيئة واشتريته بستمائة نقداً، فقالت: أبلغي زيداً أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب بئس ما اشتريت وبئس ما شريت. رواه الإمام أحمد: حدثنا محمد بن جعفر، ثنا شعبة، عن أبي إسحق، ورواه حرب الكرماني في حديث إسرائيل، حدثني أبو إسحق، عن جدته العالية يعني جدة إسرائيل، قالت: دخلت على عائشة في نسوة فقالت: حاجتكن؟ فكان أول من سألها أم محبة فقالت: يا أم المؤمنين هل تعرفين زيد بن أرقم؟ قالت: نعم. قالت: فإني بعته جارية بثمانمائة درهم إلى العطاء، وأنه أراد بيعها فابتعتها بستمائة درهم نقداً. فأقبلت عليها وهي غضبى. فقالت: بئس ما شريت وبئس ما اشتريت أبلغي زيداً أنه قد أبطل جهاده إلا أن يتوب. وأفحمت صاحبتنا فلم تكلم طويلاً، ثم أنه سهل عليها فقالت: يا أم المؤمنين أرأيت إن لم آخذ إلا رأس مالي؟ فتلت عليها: ﴿فَمَن جَآءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾(٥٥).

فهذه أربعة أحاديث تبين أن رسول الله ﷺ حرم هذا.

حديث ابن عمر الذي فيه تغليظ العينة ـ وقد فسرت في الحديث المرسل بأنها من الربا، وفي حديث أنس، وابن عباس بأنها أن يبيع حريرة مثلاً بمائة إلى أجل ثم يبتاعها بدون ذلك نقداً. وقالوا هو دراهم بدراهم وبينهما حريرة. وحديث أنس وابن عباس أيضاً: «هذا ما حرم الله ورسوله»(٥٦).

والحديث المرسل الذي له ما يوافقه أو الذي عمل به السلف حجة باتفاق الفقهاء وقد تقدم معناه من غير هذا الوجه.

وحديث عائشة: «أبلغي زيداً أن قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب». ومعلوم أن هذا قطع بالتحريم وتغليظ له، ولولا أن عند أم المؤمنين علماً من

---

(٥٥) سورة: البقرة، آية: ٢٧٥.

(٥٦) انظر هامش (٥٢).

رسول الله ﷺ لا تستريب فيه أن هذا محرم لم تستجر أن تقول مثل هذا الكلام بالاجتهاد، لا سيما إن كانت قصدت أن العمل يبطل بالردة واستحلال، مثل هذا كفر لأنه من الربا واستحلال الربا كفر، لكن عذر زيد أنه لم يعلم أن هذا محرم، ولهذا أمرت بإبلاغه فمن بلغه التحريم وتبين له ذلك، ثم أصر عليه لزمه هذا الحكم وإن لم يكن قصدت هذا، فإنها قصدت أن هذا من الكبائر التي يقاوم إثمها ثواب الجهاد فيصير بمنزلة من عمل حسنة وسيئة بقدرها فما كأنه عمل شيئاً ومعلوم أن هذا لو كان مما يسوغ فيه الاجتهاد إذا لم يكن مأثماً، فضلاً عن أن يكون صغيرة، فضلاً عن أن يكون من الكبائر، فلما قطعت بأنه من الكبائر وأمرت بإبلاغه ذلك علم أنها علمت أن هذا لا يسوغ فيه الاجتهاد، وما ذاك إلا عن علم، وإلا فالاجتهاد لا يحرم الاجتهاد، وأيضاً فكون العمل يبطل الجهاد لا يعلم بالاجتهاد.

ثم من هذه الآثار حجة أخرى، وهو أن هؤلاء الصحابة مثل عائشة وابن عباس وأنس أفتوا بتحريم ذلك وغلظوا فيه في أوقات مختلفة. ولم يبلغنا أن أحداً من الصحابة بل ولا من التابعين رخص في ذلك بل عامة التابعين من أهل المدينة والكوفة وغيرهم على تحريم ذلك فيكون حجة بل إجماعاً. ولا يجوز أن يقال فزيد بن أرقم قد فعل هذا، لأنه لم يقل إن هذا حلال بل يجوز أن يكون فعله جرياً على العادة من غير تأمل فيه، ولا نظر ولا اعتقاد.

ولهذا قال بعض السلف: أضعف العلم الرواية، يعني أن يقول: رأيت فلاناً يفعل كذا، ولعله قد فعله ساهياً وقال إياس بن مطوية: لا تنظر إلى عمل الفقيه ولكن سله يصدقك.

ولهذا لم يذكر عنه أنه أصر على ذلك بعد إنكار عائشة وكثيراً ما قد يفعل الرجل النبيل الشيء مع ذهوله عما في ضمنه من مفسدة، فإذا نبه انتبه وإذا كان الفعل محتملاً لهذا، ولما هو أكثر منه لم يجز أن ينسب لأجله اعتقاد حل هذا إلى زيد بن أرقم رضي الله عنه لا سيما وأم ولده إنما دخلت على عائشة تستفيها وقد رجعت عن هذا العقد إلى رأس مالها كما تقدم فعلم أنهما لم يكونا على بصيرة منه وأنه لم يتم العقد بينهما.

وقول السائلة لعائشة أرأيت أن لم آخذ إلا رأس مالي ثم تلاوة عائشة عليها

﴿فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ﴾[٥٧] دليل بين أن التغليظ إنما كان لأجل أنه ربا، لا لأجل جهالة الأجل، فإن هذه الآية إنما هي في التأنيب من الربا، وفي هذا دليل على بطلان العقد الأول إذا قصد التوسل به إلى الثاني وهذا هو الصحيح من مذهبنا وغيره.

ومما يشهد لمعنى العينة ما رواه أبو داود عن صالح بن رستم، عن شيخ من بني تميم، قال: خطبنا علي أو قال علي رضي الله عنه: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع المضطر، وعن بيع الغرر، وبيع الثمرة قبل أن تدرك»[٥٨] رواه الإمام أحمد وسعيد بن منصور مبسوطاً قال: قال علي: سيأتي على الناس زمان عضوض يعض الموسر على ما في يديه، ولم يؤمر بذلك. وقال الله تعالى: ﴿وَلَا تَنسَوُا۟ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾[٥٩] وينهد الأشرار ويستذل الأخيار ويباع المضطرون، وقد نهى رسول الله ﷺ عن بيع المضطر وعن بيع الغرر وبيع الثمرة قبل أن تطعم، وهذا وإن كان في راويه جهالة فله شاهد من وجه آخر رواه سعيد.

قال: حدثنا هشيم، عن كوثربن حكيم، عن مكحول، قال: بلغني، عن حذيفة رضي الله عنه أنه حدث، عن رسول الله ﷺ: «أن بعد زمانكم هذا زماناً عضوضاً يعض الموسر على ما في يديه ولم يؤمر بذلك»[٦٠]. قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَنفَقْتُم مِّن شَىْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُۥ وَهُوَ خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ﴾[٦١] وينهد شرار خلق الله يبايعون كل مضطر إلا أن بيع المضطر حرام. المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يحقره إن كان عندك خير فعد به على أخيك ولا تزده هلاكاً إلى هلاكه.

وهذا الإسناد وإن لم تجب به حجة فهو يعضد الأول مع أنه خبر صدق بل هو من دلائل النبوة فإن عامة العينة إنما تقع من رجل مضطر إلى نفقة يضن عليه الموسر بالقرض، لا أن يربحوا في المائة ما أحبوا فيبيعونه ثمن المائة بضعفها أو نحو ذلك

(٥٧) سورة: البقرة، آية: ٢٧٥.

(٥٨) انظر: مسند الإمام أحمد ١١٦/١، ٣٠٢، ١٥٤/٢، ١٥٥، ٢٥٠، ٣٧٦، ٤٣٦، ٤٣٩، ٤٩٦.

(٥٩) سورة: البقرة، آية: ٢٣٧.

(٦٠) سبق تخريجه.

(٦١) سورة: سبأ، آية: ٣٩.

ولهذا كره العلماء أن يكون أكثر بيع الرجل أو عامته نسيئة لئلا يدخل في اسم العينة وبيع المضطر، فإن أعاد السلعة إلى البائع أو إلى آخر يعيدها إلى البائع عن احتيال مهم وتواطىء لفظي أو عرفي، فهو الذي لا يشك في تحريمه.

وأما إن باعها لغيره بيعاً ثابتاً ولم تعد إلى الأول بحال، فقد اختلف السلف في كراهته ويسمونه التورق، لأن مقصوده الورق. وكان عمر بن عبد العزيز يكرهه وقال: التورق أخبث الربا، وإياس بن معاوية يرخص فيه، وعن الإمام أحمد فيه روايتان منصوصتان وأشار في رواية الكراهة إلى أنه مضطر، ولعل الحديث الذي رواه أسامة عن النبي ﷺ أنه قال: «إنما الربا في النسيئة»[٦٢]، أخرجاه في الصحيحين، إنما هو إشارة إلى هذا أو نحوه فإن ربا النسيئة يدخل في جميع الأموال في عموم الأوقات بخلاف ربا الفضل فإنه نادر لا يكاد يفعل إلا عند صفة المالين وهذا كما يقال إنما العالم زيد ولا سيف إلا ذو الفقار يعني أنه هو الكامل في بابه وكذلك النسيئة هي أعظم الربا وكبره.

يؤيد هذا المعنى ما صح عن ابن عباس أنه قال: إذا استقمت بنقد فبعت بنقد، فلا بأس، وإذا استقمت بنقد فبعته بنسيئة فلا خير فيه تلك ورق بورق - رواه سعيد وغيره - يعني إذا قومتها بنقد ثم بعتها نسيئاً كان مقصود المشتري اشتراء دراهم معجلة بدراهم مؤجلة وهذا شأن المورقين فإن الرجل يأتيه فيقول أريد ألف درهم فيخرج له سلعة تساوي ألف درهم وهذا هو الاستقامة - يقول أقمت السلعة وقومتها واستقمتها بمعنى واحد وهي لغة مكية معروفة بمعنى التقويم - فإذا قومتها بألف قال اشتريتها بألف ومائتين أو أكثر أو أقل فقول ابن عباس يوافق قول عمر بن عبد العزيز وكذلك قال محمد بن سيرين إذا أراد أن يبتاعه بنقد فليساومه بنقد وإن كان يريد أن يبتاعه بنسأ فليساومه بنسأ كرهوا أن يساومه بنقد ثم يبيعه بنسأ لئلا يكون المقصود بيع الدراهم بالدراهم وهذا من أبين دليل على كراهتهم لما هو أشد من ذلك، وكذلك ما قد حفظ عن ابن عمر، وابن عباس وغير واحد من السلف أنهم كرهوا بيع «ده بدوازده»؛ لأن

---

(٦٢) رواه مسلم في المساقاة حديث ١٠٢، ٨٦، ١٠٣، ١٠٥، والبخاري في البيوع باب ٧٩. والنسائي في البيوع باب ٤٩، ٥٠. وابن ماجه في التجارات باب ٤٩. والدارمي في البيوع باب ٤٢، وأحمد ٥/٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢٠٩.

لفظه: أبيعك العشرة باثنى عشر، فكرهوا هذا الكلام لمشابهته الربا، ومما يجوز أن يقصد به ذلك، ما روى أبو داود في سننه عن محمد بن عمر، وعن أبي سلمة، عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «من باع بيعتين في بيعة فله أوكسهما أو الربا»[٦٣].

فإن للناس في تفسير البيعتين في بيعة تفسيرين:

أحدهما: أن يقول هو لك بنقد بكذا وبنسيئة بكذا، كما رواه سماك بن حرب، عن عبد الرحمن بن عبدالله بن مسعود، عن أبيه قال: «نهى رسول الله ﷺ عن صفقتين في صفقة» قال سماك: الرجل يبيع البيع فيقول هو بنسأ بكذا وبنقد بكذا وكذا رواه الإمام أحمد.

وعلى هذا فله وجهان:

أحدهما: أن يبيعه بأحدهما مبهماً ويتفرقا على ذلك وهذا تفسير جماعة من أهل العلم لكنه بعيد من هذا الحديث فإنه لا مدخل للربا هنا ولا صفقتين هنا وإنما هي صفقة واحدة بثمن مبهم.

والثاني: أن يقول هي بنقد بكذا أبيعكها بنسيئة بكذا كالصورة التي ذكرها ابن عباس فيكون قد جمع صفقتي النقد والنسيئة في صفقة واحدة وجعل النقد معياراً للنسيئة وهذا مطابق، لقوله ﷺ: «فله أوكسهما أو الربا». فإن مقصوده حينئذ، هو بيع دراهم عاجلة بآجلة، فلا يستحق إلا رأس ماله، وهو أوكس الصفقتين وهو مقدار القيمة العاجلة فإن أخذ الزيادة فهو مرب.

التفسير الثاني: أن يبيعه الشيء بثمن على أن يشتري المشتري منه ذلك الثمن، وأولى منه أن يبيعه السلعة على أن يشتريها البائع بعد ذلك، وهذا أولى بلفظ البيعتين في بيعة، فإنه باع السلعة وابتاعها أو باع بالثمن وباعه، وهذا صفقتان في صفقة حقيقة، وهذا بعينه هو العينة المحرمة وما أشبهها، مثل أن يبيعه نسأ ثم يشتري بأقل منه نقداً، أو يبيعه نقداً ثم يشتري بأكثر منه نسأ، ونحو ذلك، فيعود حاصل هاتين الصفقتين إلى أن يعطيه دراهم ويأخذ أكثر منها وسلعته عادت إليه، فلا يكون له إلا

---

(٦٣) رواه أبو داود في البيوع باب ٥٣.

أوكس الصفقتين، وهو النقد، فإن ازداد فقد أربا ومما يؤيد أنه قصد بالحديث هذا ونحوه أن في حديث عبدالله بن عمرو، عن النبي ﷺ أنه «نهى عن بيعتين في بيعة وعن سلف وبيع»[٦٤] ـ رواه الإمام أحمد ـ وكلا هذين العقدين يؤولان إلى الربا، وفي النهي عن هذا كله أوضح دلالة عن النهي عن الحيل التي هي في الظاهر بيع وفي الحقيقة ربا.

ومما يبين أن هذا المعنى مقصود من الأحاديث، أنه في حديث ابن مسعود: «لعن آكل الربا وموكله وشاهديه وكاتبه والمحلل والمحلل له»، قال: «ما ظهر الربا والزنا في قوم إلا أحلوا بأنفسهم عقاب الله»[٦٥]، فدل على أن الربا والزنا قرينان في الاحتيال عليهما وفي أن ذلك يوجب العقوبة كما تقدم بيانه.

ومما يؤيد هذا المعنى، والمعنى المذكور في الوجه الذي قبله ما روى الشعبي، عن ابن عمر، ؛ أن عمر قال على منبر رسول الله ﷺ: «أما بعد أيها الناس إنه نزل تحريم الخمر وهي من خمسة من العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير. والخمر ما خامر العقل. ثلاث وددت أن رسول الله ﷺ كان عهد إلينا فيهن عهداً ينتهي إليه الجد والكلالة. وأبواب من أبواب الربا»[٦٦]، رواه الجماعة إلا ابن ماجه.

فإن هذا دليل على أن عمر رضي الله عنه قصد بيان الأسماء التي فيها إجمال ورأى أن منها الخمر والربا فإن منهما ما لا يستريب أحد في تسميته ربا وخمراً ومنهما ما قد يقع فيه الشبهة، وكان عنده علم، عن النبي ﷺ أن اسم الخمر يعم كل ما خامر العقل، وهي كلمة جامعة لكل شراب مسكر، وأما الربا فلم يكن يحفظ فيه لفظاً جامعاً فقال فيما لم يتبينه: «وأبواب من أبواب الربا». فعلم أن كثيراً مما يحسبه الناس بيعاً هو ربا فإن آية الربا من آخر القرآن نزولاً، فلم يعرف جميع أبواب الربا كثير من العلماء، ولهذا قام عمر رضي الله عنه خطيباً في الناس فقال: «ألا إن آخر القرآن كان تنزيلاً آية الربا ثم توفي رسول الله ﷺ قبل أن يبين لنا ـ وفي لفظ قبل أن يفسرها لنا ـ فدعوا ما يريبكم إلى ما لا يريبكم وفي لفظ آخر فدعوا الربا والريبة». وهذا مشهور

---

(٦٤) انظر مسند أحمد بن حنبل ٢/١٧٥، ١٧٩، ٢٠٥.

(٦٥) سبق تخريجه.

(٦٦) انظر: سنن أبي داود، كتاب الأشربة باب ١.

محفوظ صحيح عن عمر ـ أي اتقوا: ما تعلمون أنه الربا وما تستريبون فيه وهذا من فقهه رضي الله عنه، فإن الله أحل البيع وحرم الربا.

فما استيقن أنه داخل في حد البيع في البيع دون الربا، أو الربا دون البيع فلا ريب فيه، وما جاز أن يكون داخلاً في أحدهما دون الآخر فقد اشتبه أمره وهو الريبة. فليس هنا أصل متيقن حتى يرد إليه المشتبه لأنا قد تيقنا أن الربا محرم، وهو اسم مجمل، ومنه ما هو مستثنى من جملة ما يسمى في اللغة بيعاً واستثناء المجهول من المعلوم يوجب الجهالة في المستثنى، إلا فيما علم أنه لا ربا فيه، ويشهد لهذا حديث ـ لا أحفظ الآن إسناده ـ «ليأتين على الناس زمان لا يبقى فيهم إلا من أكل الربا فمن لا يأكل منه أصابه من غباره»(٦٧)، ثم وجدت إسناده روينا في مسند الإمام أحمد قال: حدثنا هشيم، عن عباد بن راشد، عن سعيد بن أبي حبرة، وحدثنا الحسن منذ نحو من أربعين أو خمسين سنة، عن أبي هريرة، أن النبي ﷺ قال: «يأتي على الناس زمان يأكلون فيه الربا» قال: قيل له: الناس كلهم؟ قال: «من لم يأكل منهم ناله من غباره»(٦٨)، وما ذاك إلا لظهور المعاملات التي تستباح باسم البيع، أو الهبة، أو القرض، أو الإجارة، أو غير ذلك ومعناها معنى الربا.

ويؤيد هذا ما أخرجاه في الصحيحين، عن مسروق، عن عائشة قالت: لما نزلت الآيات الأواخر من سورة البقرة في الربا خرج رسول الله ﷺ فتلاهن في المسجد وحرم التجارة في الخمر، فإن تحريمه التجارة في الخمر عقيب نزول هذه الآيات، لا بد أن يكون لمناسبته بين المنزل والمحرم وهذا ـ والله أعلم ـ لأن الخمر كانت قد حرمت قبل ذلك، وقد يتأول الناس فيها أن المحرم عينها لا ثمنها، كما تأولت اليهود في الشحوم.

وقد وقع ذلك لبعض المتقدمين، فيستحلون المحارم بنوع من التأويل والربا، كذلك فإن كثيراً من الناس يتأول في استحلال كثيرمن المعاملات أنها بيع ليست ربا، مع أن معناها معنى الربا، فكان تحريمه للتجارة في الخمر إذ ذاك حسما لمادة التأويل

---

(٦٧) رواه النسائي، في كتاب البيوع باب ٢. وابن ماجه في التجارات باب ٥٨. وأحمد ٢/٤٩٤.

(٦٨) انظر الهامش السابق.

في استحلال المحرمات، وكان هذا البيان عقيب آية الربا مناسب، لأن الربا آخر ما حرمه الله سبحانه، فذكر النبي ﷺ عقيبه ما دل الأمة على المنع من التأويلات التي يستباح بها الخمر، والربا والزنا وغيرها، ثم إنه أخبر في الحديث أن الذين يستحلون هذه المحارم ينحلونها أسماء غير الأسماء الحقيقية يمسخون قردة وخنازير، وكذلك عمر رضي الله عنه أمر بترك الأشربة المسكرة، كلها وبترك الريب التي لا يعلم أنها بيع حلال، بل يمكن أنها ربا، وهذا كله يدل على تشابه معاني هذه الأحاديث وتوافقها أمراً وأخباراً.

وهذه الآثار كلها إذا تأملها الفقيه تبين أنها مشكاة واحدة، وعلم أن الاعتباربحقيقة العقود ومقاصدها التي تؤول إليها والتي قصدت بها، وأن الاحتيال لا يرفع بهذه الحقيقة، وهذا بين إن شاء الله تعالى.

* * *

الوجه الثاني عشر

أن المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعادات، كما هي معتبرة في التقربات والعبادات، فيجعل الشيء حلالاً أو حراماً أو صحيحاً أو فاسداً أو صحيحاً من وجه، فاسداً من وجه، كما أن القصد في العبادة يجعلها واجبة أو مستحبة أو محرمة أو صحيحة أو فاسدة.

ودلائل هذه القاعدة كثيرة جداً، منها قوله سبحانه: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوٓاْ إِصْلَٰحاً﴾(٦٩)، وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِّتَعْتَدُواْ﴾(٧٠)، فإن ذلك نص في أن الرجعة إنما ثبتت لمن قصد الصلاح دون الضرار، ومنها قوله سبحانه: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً﴾ - إلى قوله: - ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِ﴾ - إلى قوله - ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ﴾(٧١).

(٦٩) سورة: البقرة، آية: ٢٢٨.

(٧٠) سورة: البقرة، آية: ٢٣١.

(٧١) سورة: البقرة، آية ٢٢٩: ٢٣٠.

فإنه دليل على أن الخلع المأذون فيه إذا خيف أن لا يقيم الزوجان حدود الله. وأن النكاح الثاني إنما يباح إذا ظنا أن يقيما حدود الله.

ومنها قوله سبحانه: ﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ﴾[٧٢]، فإن الله سبحانه إنما قدم على الميراث وصية من لم يضار الورثة بها، فإذا وصى ضراراً كان ذلك حراماً، وكان للورثة إبطاله، وحرم على الموصي له أخذه بدون رضاهم، ولذلك قال بعد ذلك: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ إلى قوله: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً﴾[٧٣].

وإنما ذكر الضرار في هذه الآية دون التي قبلها، لأن الأولى تضمنت ميراث العمودين، والثانية تضمنت ميراث الأطراف من الزوجين والأخوة والعادة أن الموصي قد يضار زوجته وأخوته، ولا يكاد يضار ولده لكن الضرار نوعان حيف وإثم، فإنه قد يقصد مضارتهم وهو الإثم وقد يضارهم من غير قصد، وهو الحيف فمتى أوصى بزيادة على الثلث فهو مضار، قصد، أو لم يقصد. فترد هذه الوصية.

وإن وصى بدونه ولم يعلم أنه قصد الضرار فيمضيها. فإن علم الموصى له إنما أوصى له ضراراً لم يحل له الأخذ. ولو اعترف الموصي أني إنما أوصيت ضراراً لم تجز إعانته على إمضاء هذه الوصية ووجب ردها في مقتضى هذه الآية.

ومن ذلك أن جذاذ النخل عمل مباح في أي وقت شاء صاحبه، ولما قصد أصحابه به في الليل حرمان الفقراء عاقبهم الله بإهلاكه، وقال: ﴿وَلَعَذَابُ ٱلْآخِرَةِ أَكْبَرُ﴾[٧٤] ثم جاءت السنة، عن النبي ﷺ بكراهة الجذاذ في الليل لكونه مظنة لهذا الفساد وذريعة إليه ونص عليه العلماء أحمد وغيره.

ومن ذلك ما روى وكيع بن الجراح، عن العزيز بن عمر بن عبد العزيز، عن أبي طعمة مولاهم وعبد الرحمن بن عبدالله الغافقي أنهما سمعا ابن عمر يقول: قال رسول الله ﷺ: «لعنت الخمر على عشرة وجوه: لعنت الخمر لعينها، وشاربها،

(٧٢) سورة: النساء، آية: ١٢.

(٧٣) سورة: النساء، آية: ١٣، ١٤.

(٧٤) سورة: القلم. آية: ٣٣.

وساقيها، وبائعها، ومبتاعها، وعاصرها، ومعتصرها، وحاملها، والمحمولة إليه، وآكل ثمنها»[75] رواه الإمام أحمد، وابن ماجه، وأبو داود، ولفظه: «لعن الله الخمر» - ولم يذكر وآكل ثمنها. ولم يقل عشرة. وقال بدل أبي طعمة أبو علقمة، والصواب أبو طعمة. وأبو طعمة هذا قال فيه محمد بن عبدالله بن عمار الموصلي: ثقة، ولم نعلم أحداً طعن فيه، وعبد العزيز ووكيع ثقتان نبيلان، فثبت أنه حديث جيد، وقد رواه الجوزجاني وغيره من حديث عبدالله بن عبدالله بن عمر عن أبيه، ومن حديث ثابت ابن يزيد الجولاني عن ابن عمر. وهذه طرق يصدق بعضها بعضاً، وعن أنس بن مالك رضي الله عنه عن النبي ﷺ مثل هذا الحديث رواه الترمذي وابن ماجه، وعن ابن عباس نحوه رواه الإمام أحمد، وفي الباب ابن مسعود أيضاً.

فوجه الدلالة أن النبي ﷺ لعن عاصر الخمر ومعتصرها، ومعلوم أنه إنما يعصر عنباً فيصير عصيراً، ثم بعد ذلك قد يخمر، وقد لا يخمر، ولكن لما قصد بالاعتصار تصيره خمراً استحق اللعنة، وذلك إنما يكون على فعل محرم، فثبت أن عصير العنب لمن يتخذه خمراً محرم، فتكون الاجارة عليه باطلة والأجرة محرمة.

وإذا كانت الاجارة على منفعته التي يعين بها غيره في شيء قصد به المعصية إجارة محرمة باطلة، فبيع نفس العنب أو العصير لمن يتخذه خمراً أقرب إلى التحريم والبطلان، لأنه أقرب إلى الخمر من عمل العاصر، وقد يدخل ذلك في قوله: «وبائعها ومبتاعها وحاملها والمحمولة إليه وآكل ثمنها» يدخل في هذا عين الخمر وعصيرها وعنبها، كما دخل العنب والعصير في العاصر والمعتصر، لأن من هؤلاء الملعونين من لا يتصرف إلا في عين الخمر، كالساقي، والشارب، ومنهم من لايتصرف إلا في العنب والعصير كالعاصر والمعتصر، ومنهم من يتصرف فيهما جميعاً.

يبين ذلك ما روى الإمام أحمد بإسناده، عن مصعب بن سعيد، قال: قيل لسعد يعني ابن أبي وقاص أحد العشرة: تبيع عنباً لك لمن يتخذه عصيراً، فقال: بئس الشيخ أنا إن بعت الخمر.

وعن محمد بن سيرين قال: كانت لسعد بن مالك أرض فيها عنب فجاء قيمة

---

(٧٥) سبق تخريجه.

عليها، فقال: إن عنبها قد أدرك فما نصنع به، قال: بيعوه، قال: إنه أكثر من ذلك، قال: اصنعوه زبيباً، قال إنه لا يجيء زبيب، قال: فركب سعد وركب معه ناس حتى إذا أتوا الأرض التي فيها العنب أمر بعنبها فنزع من أصوله وحرثها.

وعن عقاربن المغيرة بن شعبة قال: سألت ابن عمر: أتبيع عنباً لي عصيراً؟ فقال: لا، ولكن زببه ثم بعه، وفي رواية أن عبدالله بن عمر سئل عن بيع العصير، فقال: لا يصلح قال: فقلت: فشربه، قال: لا بأس به، وقال أحمد نهى رسول الله ﷺ عن بيع السلاح في الفتنة.

ثم في معنى هؤلاء كل بيع أو إجارة أو هبة أو إعارة تعين على معصية إذا ظهر القصد وإن جاز أن يزول قصد المعصية، مثل بيع السلاح للكفار، أو للبغاة، أو لقطاع الطريق، أو لأهل الفتنة، وبيع الرقيق لمن يعصي الله فيه إلى غير ذلك من المواضع. فإن ذلك قياس بطريق الأولى على عاصر الخمر، ومعلوم أن هذا إنما استحق اللعنة وصارت إجارته وبيعه باطلاً إذا ظهر له أن المشتري، أو المتسأجريريد التوسل بماله ونفعه إلى الحرام فيدخل في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾[٧٦].

ومن لم يراع المقاصد في العقود يلزمه أن لا يلعن العاصر، وأن يجوز له أن يعصر العنب لكل أحد، وإن ظهر له أن قصده التخمير لجواز تبدل القصد، ولعدم تأثير القصد عنده في العقود، وقد صرحوا بذلك، وهذا مخالف بنيته لسنة رسول الله ﷺ.

ويؤيد هذا ما رواه الإمام أبو عبدالله بن بطة بإسناده، عن عبدالله بن بريدة، عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: «من حبس العنب أيام القطاف حتى يبيعه من يهودي أو نصراني أو ممن يتخذه خمراً فقد تقحم النار على بصيرة»[٧٧]، ومن ذلك ما روي عن عمرو بن أبي عمرو، عن المطلب بن عبدالله بن حنطب، عن جابر بن عبدالله، عن النبي ﷺ أنه قال: «صيد البر لكم حلال وأنتم حرم ما لم تصيدوه أو يصاد لكم»[٧٨]

---

(٧٦) سورة: المائدة، آية: ٢.

(٧٧) انظر مجمع الزوائد ٩/١٢٦.

(٧٨) سبق تخريجه.

رواه الخمسة إلا ابن ماجه. وقال الشافعي رضي الله عنه هذا أحسن حديث في هذا الباب وأقيس، وهو كما قال الشافعي، فإنه قد صح عن النبي ﷺ حديث الصعب بن جثامة، أنه أهدي له لحم حمار وحشي فرده وقال: «إنا لم نرده عليك إلا أنا حرم»(٧٩).

وكذلك صح هذا المعنى من حديث زيد بن أرقم، وصح عنه حديث أبي قتادة، لما صاد لحم الحمار الوحشي، فأذن النبي ﷺ لأصحابه المحرمين في الأكل منه. وكذلك صح هذا المعنى من حديث طلحة وغيره ولا محمل لهذه الأحاديث المختلفة إلا أن يكون إباحة لمحرم لم يصد له، ورده حيث ظن أنه قد صيد له.

ولهذا ذهب طائفة من السلف إلى تحريم لحم الصيد على المحرم مطلقاً، وذهب آخرون منهم أبو حنيفة إلى إباحته للمحرم مطلقاً، وكان هذا القول أقيس عند من لم يعتبر المقاصد، لأن الله سبحانه قال: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَٰعاً لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُماً﴾(٨٠).

فحرم على المحرم صيد البر دون طعامه، وصيده ما صيد منه حياً وطعامه ما كان قد مات فظهر أنه لم يحرم أكل لحمه لا سيما، وقد قال: ﴿لَا تَقْتُلُواْ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّداً﴾(٨١). وإنما أراد بالصيد نفس الحيوان الحي، فعلم أنه هو المحرم ولو قصد تحريمه مطلقاً لقال: لحم الصيد، كما قال: لحم الخنزير، فلما بينت سنة رسول الله ﷺ معنى كتاب الله، ودلت على أن الصيد إذا صاده الحلال للحرام وذبحه لأجله، كان حراماً على المحرم، ولو أنه اصطاده اصطياداً مطلقاً، وذبحه لكان حلالاً له، وللمحرم مع أن الاصطياد والزكاة عمل حسي أثرت النية فيه بالتحليل والتحريم.

علم بذلك أن القصد مؤثر في تحريم العين التي تباح بدون القصد، وإذا كان هذا في الأفعال الحسية ففي الأقوال والعقود أولى، يوضح ذلك أن المحرم إذا صاد الصيد، أو أعان عليه بدلالته، أو إعارة آلة، أو نحو ذلك صدر منه فعل ظهر به تحريم

---

(٧٩) سبق تخريجه.

(٨٠) سورة: المائدة، آية: ٩٦.

(٨١) سورة: المائدة، آية: ٩٥.

الصيد عليه، لكونه استحل بفعل محرم، فصار كزكاته مع القدرة عليه في غير الحلق. أما إذا لم يعلم ولم يشعر وإنما الحلال قصد أن يصيده ليضيفه به أو ليهبه له أو ليبيعه إياه فإن الله سبحانه حرمه عليه بنية صدرت من غيره لم يشعر بها، لئلا يكون للمحرم سبب في قتل الصيد بوجه من الوجوه، وليتم حرمة الصيد وصيانته من جهة المحرم بكل طريق، فإذا ذبح الصيد بغير سبب منه ظاهراً ولا باطناً جاز له أن يأكل لحمه ضمناً وتبعاً لا أصلاً وقصداً.

فإذا كان هذا في الصيد فمعلوم أن من حرم الله سبحانه عليه امرأته بعد الطلاق وأباحها له إذا تزوجت بغيره، فهو بمنزلة من حرم الله سبحانه عليه الصيد وأحله له إذا ذبحه غيره، فإذا كان ذلك الغير إنما قصد بالنكاح أن تعود إلى الأول، فهو كما إذا قصد ذلك الغير بالذبح أن يحل للمحرم، فإن المناكح والذبائح من باب واحد كل منهما على الحظر حتى يفعل السبب المبيح على الوجه المشروع.

ويتأيد هذا من وجه آخر وهو أن الذبح لا يحلل البهيمة حتى يقصد به أكلها فلو قصد به جعلها غرضاً ونحو ذلك؛ لم يحل فكذلك النكاح والبيع وغيرهما إن لم يقصد به الملك المقصود بهذه العقود لم يفد حكمه إذا قصد الإحلال للغير أو إجازة قرض بمنفعة أو غير ذلك.

ومن ذلك ما روي، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ أنه قال: «من تزوج امرأة بصداق ينوي أن لا يؤديه إليها فهو زان ومن أدان ديناً ينوي أن لا يقضيه فهو سارق»(٨٢). رواه أبو حفص العكبري، بإسناده، فجعل النبي ﷺ المشتري والمستنكح إذا قصدا أن لا يؤديا العوض بمنزلة من استحل الفرج والمال بغير عوض، فيكون كالزاني والسارق في الإثم.

ويؤيد هذا ما خرجه البخاري في صحيحه، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «من أخذ أموال الناس يريد أداءها أداها الله عنه، ومن أخذها يريد إتلافها أتلفه الله»(٨٣)، فهذه النصوص كلها تدل على أن المقاصد تفيد أحكام التصرفات من

(٨٢) سبق تخريجه.

(٨٣) رواه البخاري في الزكاة باب ١٨، وفي الاستقراض باب ٢. وابن ماجه في الصدقات باب ١١. وأحمد في المسند ٢/٣٦١، ٤١٧.

العقود وغيرها. والأحكام تقتضي ذلك أيضاً، فإن الرجل إذا اشترى أو استأجر أو اقترض ونوى أن ذلك لموكله أو لموليه كان له، وإن لم يتكلم به في العقد، وإن لم ينوه له وقع الملك للعاقد. وكذلك لو تملك المباحات من الصيد والحشيش وغير ذلك، ونوى أنه لموكله وقع الملك له عند أكثر الفقهاء، والدليل عليه حديث سعد لما اشترك هو وابن مسعود وعمار في غنيمة بدر. نعم لا بد في النكاح من تسمية الموكل، لأنه معقود عليه بمنزلة السلعة في البيع فافتقر العقد إلى تعيينه لذلك، لا لأجل كونه معقوداً له.

وإذا كان القول والفعل الواحد يوجب الملك لمالكين مختلفين عند تغير النية ثبت أن للنية تأثيراً في التصرفات. ومن ذلك أنه لو قضى عن غيره ديناً أو أنفق عليه نفقة واجبة ونحو ذلك ينوي التبرع والهبة لم يملك الرجوع بالبذل. وإن لم ينو فله الرجوع إن كان قد علم بإذنه وفاقاً، وبغير إذنه على خلاف فيه.

فصورة الفعل واحدة، وإنما اختلف، هل هو من باب المعاوضات، أو من باب أكثر التبرعات بالنية؟

ومن ذلك أن الله سبحانه حرم أن يدفع الرجل إلى غيره مالاً ربوياً بمثله على وجه البيع إلا أن يتقابضا، وجوز الدفع على وجه القرض، وقد اشتركا في أن هذا يقبض دراهم، ثم يعطي مثلها بعد العقد، وإنما فرق بينهما للمقاصد، فإن مقصود القرض إرفاق المقترض ونفعه ليس مقصوده المعاوضة والربح، ولهذا شبه بالعارية حتى سماه رسول الله ﷺ منيحة ورق، فكأنه أعاره الدراهم ثم استرجعها منه لكن لم يمكن استرجاع العين فاسترجع المثل، فهو بمنزلة من تبرع لغيره بمنفعة حاله ثم استعاد العين.

وكذلك لو باعه درهماً بدرهمين كان رباً محرماً، ولو باعه درهماً بدرهم ووهبه درهماً هبة مطلقة لا تعلق لها بالبيع ظاهراً ولا باطناً كان ذلك جائزاً.

فلولا اعتبار المقاصد والنيات لأمكن كل مرب إذا أراد أن يبيع ألفاً بألف وخمسمائة لاختلاف النقد أن يقول: بعتك ألفاً بألف، ووهبتك خمسمائة لكن باعتبار المقاصد، فعلم أن هذه الهبة إنما كانت لأجل اشترائه منه تلك الألف فتصير داخلة

في المعاوضة، وذلك أن الواهب لا يهب إلا للأجر فتكون صدقة، أو لكرامة الموهوب له فتكون هدية، أو لمعنى آخر فيعتبر ذلك المعنى كما لو وهب للمقرض، أو وهب لعامل الزكاة شيئاً ونحو ذلك كما سنذكره إن شاء الله تعالى في حديث ابن اللتبية.

والمقرض المحض ليس له غرض أن يرجع إليه إلا مثل ماله جنساً ونوعاً وقدراً بخلاف البائع، فإنه لا يبيع درهماً بدرهم يساويه من كل جهة نسيئة، فإن العاقل لا غرض له في مثل هذا، وإنما يبيع أحدهما بالآخر لاختلاف الصفة، مثل أن يكون أحدهما أرفع سكة أو مصوغاً أو أجود فضة إلى غير ذلك من الصفات، فإذا قابلت الصفة جنسها في البيع لم يكن لها قيمة - في باب الغصب والإتلاف والقرض - يعتبرها الشارع لأن العوض هناك ثبت شرعاً لا شرطاً فصار ما اعتبره الشارع في القرض والإتلاف لا يقصد في البيع وما يقصد في البيع أهدره الشارع.

ثم الذي يميز بين هذا التصرف وهذا هو القصد والنية، فلولا مقاصد العباد ونياتهم لما اختلفت هذه الأحكام ثم الأسماء تتبع المقاصد، ولا يجوز لأحد أن يظن أن الأحكام اختلفت بمجرد اختلاف ألفاظ لم تختلف معانيها ومقاصدها، بل لما اختلفت المقاصد بهذه الأفعال اختلفت أسماؤها وأحكامها، وإنما المقاصد حقائق الأفعال وقوامها، وإنما الأعمال بالنيات.

ومما يدل على عقود المكره وأقواله، مثل: بيعه، وقرضه، ووهنه، ونكاحه، وطلاقه، ورجعته، ويمينه، ونذره، وشهادته، وحكمه، وإقراره، وردته، وغير ذلك من أقواله، فإن هذه الأقوال كلها منه ملغاة مهدرة وأكثر ذلك مجمع عليه، وقد دل على بعضه القرآن مثل قوله: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ﴾[٨٤] وقوله سبحانه: ﴿إِلَّا أَن تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَىٰةً﴾[٨٥]. والحديث المأثور: «عفى لأمتي عن الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[٨٦]. وقوله ﷺ: «لا طلاق ولا عتاق في غلاق»[٨٧] - أي إكراه، إلى ما في ذلك من آثار الصحابة.

(٨٤) سورة: النحل، آية: ١٠٦.

(٨٥) سورة: آل عمران، آية: ٢٨.

(٨٦) سبق تخريجه.

(٨٧) رواه أبو داود في الطلاق باب ٨.

فنقـول: معلوم أن المكره قـد أتى بـاللفظ المقتضى للحكم. ولـم يثبت حكم اللفظ لأنه لم يقصد الحكم وإنما قصد دفع الأذى عن نفسه فصار عدم الحكم لعدم قصده وإرادته بذلك اللفظ وكونه إنما قصد به شيئاً آخـر غير حكمـه. فعلم أن نفس اللفظ ليس مقتضياً للحكم إقتضاء الفعل أثره. فإنه لو قتل أو غصب أو أتلف أو بخس البائع مكرهاً لم نقل إن ذلك القتل أو الغصب أو الإتلاف أو البخس فاسد بخلاف ما لو عقد. فكذلك المحتال لم يقصد الحكم المقصود بذلك اللفظ الذي احتال به وإنما قصد معنى آخر مثل البيع الذي يتوسل به إلى الربا والتحليل الذي يتوسل به إلى رد المرأة إلى زوجها لكن المكره قصده دفـع الظلم عن نفسـه وهذا قصـده التوسـل إلى غرض رديء فالمكره والمحتال يشتركان في أنهما لم يقصدا بالسبب حكمه ولا باللفظ معناه وإنما قصدا التوسل بذلك اللفظ وظاهـر ذلك السبب إلى شيء آخـر غير حكم السبب لكن أحدهما راهب ـ قصده دفع الضرر ـ ولهذا يحمد على ذلك والآخر راغب ـ قصده إبطال حق أو إثبات باطل ولهذا يذم على ذلك. فالمكره يبطل حكم السبب فيما عليه وفيما له لأنه لم يقصد واحداً منهما. وأما المحتال فيبطل حكم السبب فيما احتال عليه. وأما فيما سوى ذلك فقد تختلف الحال فيه كما سننبـه عليه إن شـاء الله تعالى.

ومن ظهر أنه محتال كمن ظهر أنه مكره ومن ادعى ذلك كمن ادعى ذلك. لكن المكره لا بد أن يظهر كـراهة بخـلاف المحتال، وممـا يدخـل في هذا البـاب عقود الهزل. وعقود التلجئة. إلا أن في ذلك تفصيلاً وخلافاً يحتاج بعضه إلى أن يحتج له لا يحتج به. ويحتاج بعضه إلى أن يجاب عنه.

فنقول: الهازل هو الذي يتكلم بالكلام من غيـر قصد لمـوجبه وإرادة لحقيقـة معناه بل على وجه اللعب، ونقيضه الجـاد: وهو الـذي يقصد حقيقـة الكلام ـ كـأنه مشتق من جـد فلان إذا عـظم واستغنى وصار ذا حظ، والهـزل من هـزل إذا ضعف وضؤل. كأن الكلام الذي له معنى بمنزلة الذي له قـوام من مال أو شـرف والذي لا معنى له بمنزلة الخلق فما يقيمه ويمسكه ـ والتلجئة هو: أن يتواطـأ إثنان على إظهار العقد أو صفة فيه أو الإقرار ونحو ذلك صورة من غير أن يكون له حقيقة. مثل الرجل الذي يريد ظالم أن يأخذ مـاله فيـواطىء بعض من يخاف على أن يبيعـه إياه صـورة

ليندفع ذلك الظالم ولهذا سمي تلجئة ـ وهو في الأصل مصدر ألجأته إلى هذا الأمر تلجئة ـ لأن الرجل ألجىء إلى هذا الأمر ثم صار كل عقد قصد به السمعة دون الحقيقة يسمى تلجئة وإن قصد به دفع حق أو قصد به مجرد السمعة عند الناس، وأما الهازل فقد جاء في الحديث المشهور عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ: «ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة»[٨٨]. رواه أبو داود والترمذي وقال حديث حسن غريب، وعن الحسن قال: قال رسول الله ﷺ: «من نكح لاعباً، أو طلق لاعباً، أو أعتق لاعباً فقد جاز»[٨٩]. وعن عمر بن الخطاب قال: أربع جائزات إذا تكلم بهن: الطلاق. والعتاق. والنكاح. والنذر، وعن علي: ثلاث لا لعب فيهن الطلاق والعتاق والنكاح، وعن أبي الدرداء قال: ثلاث اللعب فيهن كالجد الطلاق والنكاح والعتق، وعن عبدالله بن مسعود قال: النكاح جده ولعبه سواء. رواهن أبو حفص العكبري.

فأما طلاق الهازل فيقع عند العامة، وكذلك نكاحه صحيح كما هو في متن الحديث المرفوع وهذا هو المحفوظ عن الصحابة والتابعين وهو قول الجمهور، وحكاه أبو حفص العكبري عن أحمد بن حنبل نفسه وهو قول أصحابه، وقول طائفة من أصحاب الشافعي، وذكر بعضهم أن نص الشافعي أن نكاح الهازل لا يصح بخلاف طلاقه، ومذهب مالك الذي رواه ابن القاسم وعليه العمل عند أصحابه أن هزل النكاح والطلاق لازم، ؛ فلو خطب رجل امرأة ووليها حاضر وكانت فوضت ذلك إليه، فقال: قد فعلت. أو كانت بكراً وخطبت إلى أبيها، فقال: قد أنكحت، فقال: لا أرضى لزمه النكاح بخلاف البيع.

وروي عن علي بن زياد في السليمانية، عن مالك أنه قال: نكاح الهازل لا يجوز. قال سليمان: إذا علم الهزل وإن لم يعلم فهو جائز. وقال بعض المالكية: فإن قام دليل الهزل لم يلزمه عتق ولا طلاق ولا نكاح ولا شيء عليه من الصداق. وإن قام دليل ذلك في الباطن لزمه نصف الصداق ولم يمكن منها لإقراره على نفسه أن لا نكاح بينهما.

---

(٨٨) رواه أبو داود في الطلاق باب ٩. والترمذي في الطلاق باب ٩. وابن ماجه في الطلاق باب ١٣.

(٨٩) سبق تخريجه.

وأما بيع الهازل ونحوه من التصرفات المالية المحضة، فإنه لا يصح عند القاضي أبي يعلى وأكثر أصحابه، وهذا قول الحنفية فيما أظن، وهو قول المالكية، وهو قول أبي الخطاب في خلافه الصغير وقال في خلافه الكبير وهو الانتصار يصح بيعه كطلاقه، وكذلك خرج بعض أصحاب الشافعي هذه المسألة على وجهين، ومن قال بالصحة قاس سائر التصرفات على النكاح والطلاق والرجعة.

والفقه فيه أن الهازل أتى بالقول غير ملتزم لحكمه وترتب الأحكام على الأسباب للشارع لا للعاقد، فإذا أتى بالسبب لزمه حكمه شاء أو أبى، لأن ذلك لا يقف على اختياره، وذلك أن الهازل قاصد للقول مريد له مع علمه بمعناه وموجبه وقصد اللفظ المتضمن المعنى قصد لذلك المعنى لتلازمهما إلا أن يعارضه قصد آخر، كالمكره والمحلل، فإنهما قصدا شيئاً آخر غير معنى القول، وموجبه. فكذلك جاء الشرع بإبطالهما.

ألا ترى أن المكره قصد دفع العذاب عن نفسه، فلم يقصد السبب ابتداء، والمحلل قصده إعادتها إلى المطلق، وذلك ينافي قصده لموجب السبب، والهازل قصد السبب ولم يقصد حكمه ولا ما ينافي حكمه، ولا ينتقض هذا بلغو اليمين فإنه في لغو اليمين لم يقصد اللفظ، وإنما جرى على لسانه من غير قصد لكثرة اعتياد اللسان لليمين، وأيضاً فإن الهزل أمر باطن لا يعلم إلا من جهته، فلا يقبل قوله في إبطال حق العاقد الآخر.

ومن فرق بين النكاح وبابه وبين البيع وبابه، قال: الحديث والآثار تدل على أن من العقود ما يكون جده وهزله سواء، ومنها ما لا يكون كذلك، وإلا لقيل إن العقود كلها والكلام كله جده وهزله سواء، وفرق من جهة المعنى بأن النكاح والطلاق والعتق والرجعة ونحو ذلك فيها حق الله سبحانه وهذا في العتق ظاهر وكذلك في الطلاق فإنه يوجب تحريم البضع في الجملة على وجه لايمكن استباحته، ولهذا تجب إقامة الشهادة فيه وإن لم تطلبها الزوجة، وكذلك في النكاح فإنه يفيد حل ما كان حراماً على وجه لو أراد العبد حله بغير ذلك الطريق لم يمكن ولو رضي الزوجان ببذل البضع لغير الزوج لم يجز ويفيد حرمة ما كان حلالاً وهو التحريم الثابت بالمصاهرة فالتحريم حق لله سبحانه ولهذا لم يستبح إلا بالمهر، وإذا كان كذلك لم يكن للعبد مع تعاطي

السبب الموجب لهذا الحكم أن يقصد عدم الحكم، كما ليس له ذلك في كلمات الكفر قال سبحانه: ﴿أَبِٱللَّهِ وَءَايَـٰتِهِۦ وَرَسُولِهِۦ كُنتُمْ تَسْتَهْزِءُونَ، لَا تَعْتَذِرُوا۟ قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَـٰنِكُمْ﴾[٩٠] لأن الكلام المتضمن لمعنى فيه حق لله سبحانه لا يمكن قبوله مع دفع ذلك الحق، فإن العبد ليس له أن يهزل مع ربه ولا يستهزىء بآياته، ولايتلاعب بحدوده ولعل حديث أبي موسى عن النبي ﷺ: «ما بال أقوام يلعبون بحدود الله ويستهزئون بآياته»[٩١] في الهازلين بمعنى أنهم يقولونها لعباً غير ملتزمين لحكمها وحكمها لازم لهم، بخلاف البيع ونحوه، فإنه تصرف في المال الذي هو محض حق الآدمي، ولهذا يملك بذله بعوض وبغير عوض، والإنسان قد يلعب مع الإنسان ويتبسط معه، فإذا تكلم على هذا الوجه لم يلزمه حكم الجاد لأن المزاح معه جائز.

وحاصل الأمران اللعب والهزل والمزاح في حقوق الله غير جائز فيكون جد القول في حقوقه وهزله سواء بخلاف جانب العباد، ألا ترى أن النبي ﷺ قال لأعرابي يمازحه: «من يشتري مني العبد؟ فقال: تجدني رخيصاً. فقال: بل أنت عبدالله غال»[٩٢] وقصد النبي ﷺ أنه عبدالله والصيغة صيغة استفهام، فلا يضر، لأنه يمزح ولا يقول إلا حقاً، ولو أن أحداً قال على سبيل المزاح: من يتزوج امرأتي، ونحو ذلك لكان من أقبح الكلام، بل قد عاب الله من جعل امرأته كأمه. وكان عمر رضي الله عنه يضرب من يدعو امرأته أخته.

وجاء ذلك في حديث مرفوع، وإنما جاز ذلك لإبراهيم ﷺ عند الحاجة لا في المزاح، فإذا كان المزاح في البيع في غير محله جائزاً، وفي النكاح ومثله لا يجوز فظهر الفرق.

ومما يوضح ذلك: أن عقد النكاح يشبه العبادات في نفسه بل هو مقدم على النوافل ألا ترى أنه يستحب عقده في المساجد ـ والبيع قد نهى عنه في المسجد ـ ولهذا اشترط من اشترط له العربية من الفقهاء إلحاقاً له بالأذكار المشروعة مثل الأذان والتكبير في الصلاة والتلبية والتسمية على الذبيحة، ونحو ذلك، ومثل هذا لا يجوز

---

(٩٠) سورة: التوبة، آية: ٦٥.

(٩١) سبق تخريجه.

(٩٢) رواه أحمد ٣/١٦١.

الهزل فيه، فإذا تكلم الرجل فيه رتب الشارع على كلامه وحكمه. وإن لم يقصد هو الحكم بحكم ولاية الشارع على العبد، فالمكلف قصد القول والشارع قصد الحكم له فصار الجميع مقصوداً.

وفي الجملة فهذا لا ينقض ما ذكرناه من أن القصد في العقود معتبر، لأنا إنما قصدنا بذلك أن الشارع لا يصحح بعض الأمور إلا مع العقد، وبعض الأمور يصححها إلى أن يقترن بها قصد يخالف موجبها، وهذا صحيح في الجملة كما قد تبين، وبهذا يظهر أن نكاح المحلل إنما بطل لأن الناكح قصد ما يناقض النكاح لأنه قصد أن يكون نكاحه لها وسيلة إلى ردها إلى الأول، والشيء إذا فعل لغيره كان المقصود بالحقيقة هو ذلك الغير لا إياه، فيكون المقصود بنكاحها أن تكون منكوحة للغير لا أن تكون منكوحة له.

وهذا القدر ينافي قصد أن تكون منكوحة له إذ الجمع بينهما متناف، وهو لم يقصد أن تكون منكوحة له بحال حتى يقال قصد أن تكون منكوحة له في وقت ولغيره في وقت آخر، إذ لو كان كذلك يشبه قصد المتعة من غير شرط، ولهذا لو فعله فقد قيل هو كقصد التحليل وهو المشهور عندنا كما تقدم. وقيل ليس كذلك، وإذا لم يكن كذلك لم يصح إلحاقه بمن لم يقصد ما ينافي النكاح في الحال، ولا في المآل بوجه، مع كونه قد أتى بالقول المتضمن في الشرع لقصد النكاح، وسيأتي تحرير الكلام في هذا الموضع إن شاء الله تعالى.

وأما التلجئة: فالذي عليه أصحابنا أنهما إذا اتفقا على أن يتبايعا شيئاً بثمن ذكراه على أن ذلك تلجئة لا حقيقة معها، ثم تعاقدا البيع قبل أن يبطلا ما تراضيا عليه، فالبيع تلجئة وهو باطل وإن لم يقولا في العقد قد تبايعناه تلجئة.

قال القاضي: وهذا قياس قول أحمد لأنه قال فيمن تزوج امرأة، واعتقد أنه يحلها للأول لم يصح هذا النكاح. وكذلك إذا باع عنبه ممن يعلم أنه يعصره خمراً، وقال: وقد قال أحمد في رواية ابن منصور- إذا أقر لامرأة بدين في مرضه ثم تزوجها ومات وهي وارثة فهذه قد أقر لها وليست بزوجة يجوز ذلك إلا أن يكون أراد تلجئة فيرد، ونحو هذا نقل إسحق بن إبراهيم المروذي، وهذا قول أبي يوسف ومحمد،

وهو قياس قول مالك، وقال أبو حنيفة، والشافعي لا يكون تلجئة حتى يقولا في العقد قد تبايعنا هذا العقد تلجئة.

ومأخذ من أبطله أنهما لم يقصدا العقد حقيقة والقصد معتبر في صحته وأنهما يمكنهما أن يجعلاه هزلاً بعد وقوعه فكذلك إذا اتفقا عليه قبل وقوعه.

ومأخذ من يصححه أن هذا شرط متقدم على العقد والمؤثر في العقد إنما هو الشرط المقارن.

والأولون منهم من يمنع المقدمة الأولى، ويقول لا فرق بين الشرط المقارن والمتقدم. ومنهم من يقول إنما ذاك في الشرط الزائد على العقد بخلاف الرافع له، فإن التشارط هنا يجعل العقد غير مقصود وهناك هو مقصود، وقد أطلق عن شرط مقارن.

فأما نكاح التلجئة فذكر القاضي وغيره أنه صحيح، كنكاح الهازل، لأن أكثر ما فيه أنه غير قاصد للعقد بل هازل له ونكاح الهازل يصح. ويؤيد هذا أن المشهور عندنا أنه لو شرط في العقد رفع موجبه، مثل: أن يشرط أن لا يطأها أو أنها لا تحل له أو أنه لا ينفق عليها ونحو ذلك يصح العقد دون الشرط فالانفاق على التلجئة حقيقته أنهما اتفقا على أن يعقدا عقداً لا يقتضي موجبه وهذا لا يبطله بخلاف المحلل فإنه قصد رفعه بعد وقوعه وهذا أمر ممكن فصار قصده مؤثراً في رفع العقد وهذا فرق ثان وهو في الحقيقة تحقيق للفرق الأول بين نكاح المحلل والهازل.

فإن الهازل قصد قطع موجب السبب عن السبب وهذا غير ممكن فإن ذلك قصد لإبطال حكم الشارع فيصح النكاح ولا يقدح هذا القصد في مقصود النكاح إذا لم يترتب عليه حكم.

والمحلل قصد رفع الحكم بعد وقوعه أو هذا ممكن فيكون قصداً مؤثراً فيقدح في مقصود النكاح فيبطل النكاح لأنه قصد نفيه على وجه ممكن.

ألا ترى أن الهازل يلزمه النكاح فإن أحب قطعه إحتاج إلى قصد ثان. والمحلل من أول الأمر قد عزم على رفعه.

ويوضح هذا أنهما لو شرطا في العقد رفع العقد وهو نكاح المحلل أو المتعة

كان باطلاً. ولو شرطاً فيه رفع حكمه مثل عدم الحيل ونحوه لكان يصححه من لم يصحح الأول ومن قال هذا فينبغي أن يقول لو قال زوجتك هازلاً فقال قبلت أن يصح النكاح كما لو قال طلقت هازلاً ويتحرج في نكاح التلجئة أنه باطل لأن الاتفاق الموجود قبل العقد بمنزلة المشروط في العقد في أظهر الطريقين لأصحابنا ولو اشترطا في العقد أنه نكاح تلجئة لا حقيقة لكان نكاحاً باطلاً وإن قيل إن فيه خلافاً فإن أسوء الأحوال أن يكون كما لو شرطا أنها لا تحل له وهذا الشرط مفسد للعقد على الخلاف المشهور وهذا بخلاف الهزل فإنه قصد محض لم يتشارطا عليه وإنما قصده أحدهما وليس للرجل أن يهزل فيمايخاطب به غيره والمسألة محتملة.

وأما إذا اتفقا في السر من غير عقد على أن الثمن ألف وأظهرا في العقد ألفين فقال القاضي في التعليق القديم والشريف أبو جعفر وغيرهما الثمن ما أظهراه على قياس المشهور عنه في المهر أن العبرة بما أظاهراه وهو الأكثر، وفرقوا بين التلجئة في الثمن والتلجئة في البيع بأن التلجئة في البيع تجعله في نفسه غير مقصود والقصد معتبرفي صحته وهنا العقد مقصود وما تقدمه شرط مفسد متقدم على العقد فلم يؤثر فيه وهذا هو المشهور عن الشافعي بناء على أن العبرة في الجميع بما أظهراه وفي المهر عنه خلاف مشهور، وقال القاضي في التعليق الجديد هو وأكثر أصحابه مثل أبي الخطاب وأبي الحسين وغيرهم الثمن ما أسراه والزيادة سمعة ورياء بخلاف المهر إلحاقاً للعوض في البيع بنفس البيع وإلحاقاً للمهر بالنكاح وجعلا الزيادة فيه بمنزلة الزيادة بعد العقد وهي لاحقة، وقال أبو حنيفة عكس هذا بناء على أن تسمية العوض شرط في صحة البيع دون النكاح، وقال صاحباه العبرة في الجميع بما أسراه.

وإنما يتحرر الكلام في هذا بمسألة المهر، ولها في الأصل صورتان ـ وكلام عامة الفقهاء فيها عام فيهما أو مجمل.

إحداهما: أن يعقدوه في العلانية بألفين وقد اتفقوا قبل ذلك أن المهر ألف وأن الزيادة سمعة من غير أن يعقدوه بالأقل، فالذي عليه القاضي وأصحابه من بعده من الأصحاب أن المهر هو المسمى في العقد ولا اعتبار بما اتفقوا عليه قبل ذلك، وإن قامت به البينة أو تصادقوا عليه وسواء كانت العلانية من جنس السر، وهو أكثر منه أو كانت من غير جنسه. وهو ظاهر كلام كثير من المتقدمين، قالوا: وهذا ظاهر كلام

أحمد في مواضع، قال في رواية ابن المنذر في الرجل يصدق صداقاً في السر وفي العلانية شيئاً آخر يؤاخذ بالعلانية.

وقال في رواية أبي الحارث إذا تزوجها في العلانية على شيء وأسر غير ذلك أوخذ بالعلانية وإن كان قد أشهر في السر بغير ذلك.

وقال في رواية الأثرم في رجل أصدق صداقاً سراً وصداقاً علانية يؤاخذ بالعلانية إذا كان قد أقر به قيل له فقد أشهد شهوداً في السر بغيره قال: وإن أليس قد أقر بهذا أيضاً عند شهود؟ يؤاخذ بالعلانية ومعنى قوله ـ رضي الله عنه ـ أقر به أي رضي به والتزمه لقوله سبحانه: ﴿ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي﴾[٩٣]. وهذا يعم التسمية في العقد والاعتراف بعده ويقال أقر بالجزية وأقر للسلطان بالطاعة وهذا كثير في كلامهم.

وقال في رواية صالح في الرجل يعلن مهراً ويخفي آخر أو خذ بما يعلن لأنه بالعلانية قد أشهد على نفسه وينبغي لهم أن يفوا له بما كان أسره.

وقال في رواية ابن منصور إذا تزوج امرأة في السر وأعلنوا مهراً آخر ينبغي لهم أن يفوا وأما هو فيؤاخذ بالعلانية.

قال القاضي وغيره: قد أطلق القول بمهر العلانية وإنما قال ينبغي لهم أن يفوا بما أسر على طريق الاختيار لئلا يحصل منهم غرور له في ذلك وهذا القول هو قول الشعبي وأبي قلابة وابن أبي ليلى وابن شبرمة والأوزاعي، وهو قول الشافعي المشهور عنه، وقد نص في موضع على أنه يؤاخذ بمهر السر، فقيل في هذه المسألة قولان. وقيل: بل ذاك في الصورة الثانية كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وقال كثير من أهل العلم أو أكثرهم: إذا علم الشهود أن المهر الذي يظهره سمعة، وأن أصل المهر كذا وكذا ثم تزوج وأعلن الذي قال فالمهر هو السر والسمعة باطلة، وهذا قول الزهري، والحكم بن عتبة، ومالك والثوري، والليث، وأبي حنيفة وأصحابه، وإسحاق.

وعن شريح والحسن كالقولين، وذكر القاضي في موضع عن أبي حنيفة أنه

(٩٣) سورة: آل عمران، آية: ٨١.

يبطل المهر ويجب مهر المثل وهو خلاف ما حكاه عنه أصحابه وغيرهم، ونقل عن أحمد ما يقتضي أن الاعتبار بالسر إذا ثبت أن العلانية تلجئة، فقال: إذا كان الرجل قد أظهر صداقاً وأسر غير ذلك نظر في البينات والشهود وكان الظاهر أوكد إلا أن تقوم بينة تدفع العلانية.

قال القاضي: وقد تأول أبو حفص العكبري: هذا على أن بينة السر عدول وبينة العلانية، غير عدول حكم بالعدول قال القاضي وظاهر هذا أنه حكم بنكاح السر إذا لم تقم بينة عادلة بنكاح العلانية وقال أبو حفص إذا تكافأت البينات وقد شرطوا في السر أن الذي يظهر في العلانية للرياء والسمعة فينبغي لهم أن يفوا لهم بهذا الشرط ولا يطالبوه بالظاهر لقول النبي ﷺ: «المؤمنون عند شروطهم»[٩٤] فإن القاضي، وظاهر هذا الكلام من أبي حفص أنه قد جعل للسر حكماً قال والمذهب على ما ذكرناه.

قلت: كلام أبي حفص الأول فيما إذا قامت البينة بأن النكاح عقد في السر بالمهر القليل ولم يثبت نكاح العلانية، وكلامه الثاني فيما إذا ثبت نكاح العلانية، ولكن تشارطوا إنما يظهرون الزيادة على ما اتفقوا عليه للرياء والسمعة، وهذا الذي ذكره أبو حفص أشبه بكلام الإمام أحمد وأصوله، فإن عامة كلامه في هذه المسألة إنما هو إذا اختلف الزوج والمرأة، ولم يثبت بينة ولا اعتراف أن مهر العلانية سمعة، بل شهدت البينة أنه تزوجها بالأكثر، وادعى عليه ذلك، فإنه يجب أن يؤاخذ بما أقر به إنشاء أو إخباراً. وإذا أقام شهوداً يشهدون أنهم تراضوا بدون ذلك حكم بالبينة للأولى، لأن التراضي بالأقل في وقت لا يمنع التراضي بما زاد عليه في وقت آخر.

ألا ترى أنه قال: «أوخذ بالعلانية، لأنه بالعلانية قد أشهد على نفسه وينبغي لهم أن يفوا بما كان أسره».

فقوله: «لأنه أشهد على نفسه» دليل على أنه إنما يلزمه في الحكم فقط وإلا فما يجب فيما بينه وبين الله لا يعلل بالإشهاد.

وكذلك قوله: «ينبغي لهم أن يفوا له وأما هو فيؤاخذ بالعلانية» دليل على أنه يحكم عليه به وأن أولئك يجب عليهم الوفاء.

---

(٩٤) سبق تخريجه،

وقوله «ينبغي» تستعمل في الواجب أكثر مما تستعمل في المستحب ويدل على ذلك أنه قد قال أيضاً في امرأة زوجت في العلانية على ألف وفي السر على خمسمائة فاختلفوا في ذلك فإن كانت البينة في السر والعلانية سواء أخذنا بالعلانية لأنه أحوط وهو خرج يؤاخذ بالأكثر وقيدت المسألة بأنهم اختلفوا وأن كليهما قامت به بينة عادلة.

وإنما يظهر ذلك بالكلام في الصورة الثانية: وهو ما إذا تزوجها في السر بألف، ثم تزوجها في العلانية بألفين.مع بقاء النكاح الأول، فهنا قال القاضي - في المجرد والجامع: إن تصادقا على نكاح السر لزم نكاح السر بمهر السر لأن النكاح المتقدم قد صح ولزوم النكاح المتأخر عنه لا يتعلق به حكم، وحمل مطلق كلام أحمد والخرقي على مثل هذه الصورة، وهذا مذهب الشافعي.

وقال الخرقي: إذا تزوجها على صداقين سر وعلانية أخذنا بالعلانية، وإن كان السر قد انعقد النكاح به، وهذا منصوص كلام الإمام أحمد في قوله: تزوجت في العلانية على ألف وفي السر على خمسمائة، وعموم كلامه المتقدم يشمل هذه الصورة والتي قبلها، وهذا هو الذي ذكره القاضي في خلافه وعليه أكثر الأصحاب، ثم طريقه وطريقة جماعة في ذلك أن يجعلوا ما أظهراه زيادة في المهر والزيادة فيه بعد لزومه لازمة، وعلى هذا فلو كان السر هو الأكثر، أوخذ به أيضاً، وهو معنى قول أحمد أوخذ بالعلانية يؤاخذ بالأكثر.

ولهذا القول طريقة ثانية: وهو أن نكاح السر إنما يصح إذا لم يكتموه على إحدى الروايتين بل أنصهما. فإذا تواصوا بكتمان النكاح الأول كانت العبرة إنما هي بالثاني فقد تحرر أن أصحابنا مختلفون، هل يؤاخذ بصداق العلانية ظاهراً وباطناً أو ظاهراً فقط فيما إذا كان السر تواطأوا من غير عقد؟ وإن كان السر عقداً، فهل هي كالتي قبلها أو يؤاخذ هنا بالسر في الباطن بلا تردد على وجهين:

فمن قال: إنه يؤاخذ به ظاهراً فقط. وإنهم في الباطن لا ينبغي لهم أن يؤاخذوا إلا بما اتفقوا عليه لم يرد نقضاً، وهذا قول قوي له شواهد كثيرة.

ومن قال: إنه يؤاخذ به ظاهراً وباطناً بنى ذلك على أن المهر من توابع النكاح وصفاته فيكون ذكره سمعة كذكره هزلاً والنكاح جده وهزله سواء فكذلك ذكر ما هو

فيه. يحقق ذلك أن حل البضع مشروط بالشهادة على العقد والشهادة وقعت على ما أظهراه فيكون وجوب المشهود به شرطاً في الحل.

فهذا الذي ذكرناه من عقود الهزل والتلجئة قد يعارض بما يصح منها على قولنا: إن المقاصد معتبرة في العقود والتصرفات فإنها تصح مع عدم قصد الحكم، وهي في الحقيقة تحقيق ما مهدناه من اعتبار المقاصد.

فنقول: الجواب عن ذلك من وجوه.

أحدها: إن السنة وأقوال الصحابة فرقت بين قصد التحليل وبين نكاح الهازل، وقد ذكرنا هنا السنة والآثار الدالة على صحة نكاح الهازل، ثم السنة وأقوال الصحابة نصوص في أن قصد التحليل مانع من حلها للزوج الأول على ما سيأتي إن شاء الله تعالى. وممن نقل عنه الفرق عمر وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم مع السنة، ونكاح المحلل من أجود الحيل عند القائلين بها فإذا بطل فما سواه من الحيل أبطل، فعلم أن الهزل لا يقدح في اعتبار القصد لئلا تتناقض الأدلة الشرعية.

الثاني: إنما ذكرنا أن القصد معتبر في العقود ومؤثر فيها، ولم نقل إن عدم القصد مؤثر فيها، والهازل ونحوه لم يوجد منهم قصد يخالف موجب العقد، ولكن لم يوجد منهم القصد إلى موجب العقد. وفرق بين عدم قصد الحكم وبين وجود قصد ضده.

وهذا ظاهر، فإنه لا بد في العقود وغيرها من قصد التكلم وإرادته. فلو فرض أن الكلمة صدرت من نائم أو ذاهل أو قصد كلمة فجرى على لسانه بأخرى، أو سبق بها لسانه من غير قصد لها لم يترتب على مثل هذا حكم في نفس الأمر قط وأما في الظاهر ففيه تفصيل ليس هذا موضعه. والكلام يكون بقدرة الله تعالى عن عمل اللسان وحركته، وإن كان نفس الحركة المقتضية تسمى كلاماً أيضاً. فإذا عمله لم يقصد موجبه ومقتضاه كان هازلاً لاعباً، فإنه عمل عملاً لم يقصد به شيئاً من فوائده الشرعية ولم يقصد ما ينافي فوائده الشرعية، فهنا أمكن ترتب الفائدة على قوله من غير قصد لأنه أتى بالقول المقتضى فترتب عليه مقتضاه ترتباً شرعياً لوجود المقتضى السالم عن المعارض، وإذا قصد المنافي فقد عارض المقتضى ما يخرجه عن أن يكون مقتضياً، فكذلك لم يصح، وقد تقدم بسط هذا الوجه.

الثالث: إن الهازل لو وصل قوله بلفظ الهزل مثل أن يقول: طلقتك هازلاً، أو طلقتك غير قاصد لوقوع الطلاق، ونحو ذلك لم يمتنع وقوع الطلاق. وكذلك على قياسه لو قال: زوجتك هازلاً، أو زوجتك غير قاصد لأن تملك المرأة. فأما لو قال زوجتك على أن تحلها بالطلاق بعد الدخول أو على أن تطلقها إذا أحللتها لم يصح، فإذا ثبت الفرق بينهما لفظاً فثبوته بالبينة مثله سواء بل أولى، وسر هذا الفرق مبني على ما قبله فإن الهازل مع عدم قصد مقتضى اللفظ والعدم لو أظهره لم يكن شرطاً في العقد والمحلل ونحوه معه قصد ينافي المقتضى وما ينافي المقتضى لو أظهره كان شرطاً فالهازل عقد عقداً ناقصاً فكمله الشارع. والمحلل زاد على العقد الشرعي ما أوجب عدمه.

الوجه الرابع: إن نكاح الهازل ونحوه حجة لاعتبار القصد، وذلك أن الشارع منع أن تتخذ آيات الله هزواً، وأن يتكلم الرجل بآيات الله التي هي العقود إلا على وجه الجد الذي يقصد به موجباتها الشرعية. ولهذا ينهى عن الهزل بها، وعن التلجئة، كما ينهى عن التحليل، وقد دل على ذلك قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ هُزُوًاۚ﴾[٩٥] وقول النبي ﷺ: «ما بال أقوام يلعبون بحدود الله ويستهزئون بآياته طلقتك راجعتك طلقتك راجعتك»[٩٦]. فعلم أن اللعب بها حرام، والنهي يقتضي فساد المنهى عنه.

ومعنى فساده عدم ترتب أثرة الذي يريده المنهي، مثل نهيه عن البيع والنكاح الحرم، فإن فساده عدم حصول الملك، والهازل اللاعب بالكلام غرضه التفكه والتلهي والتمضمض بمثل هذا الكلام من غير لزوم حكمه له، فأفسد الشارع عليه هذا الغرض بأن ألزمه الحكم متى تكلم بها، فلم يترتب غرضه من التلهي بها واللعب والخوض، بل لزمه النكاح وثبت في حقه النكاح ومتى ثبت النكاح في حقه تبعته أحكامه، والمحتال كالمحلل مثل غرضه إعادة المرأة إلى الأول فيجب فساد هذا الغرض عليه بأن لا يحل عودها، وإنما لا يحل عودها إذا كان نكاحه فاسداً فيجب إفساد نكاحه.

---

(٩٥) سورة: البقرة، آية: ٢٣١.

(٩٦) سبق تخريجه.

فتبين أن اعتبار الشارع للمقاصد هو الذي أوجب صحة نكاح الهازل وفساد نكاح المحلل.

وإيضاح هذا: ان الله حرم أن تتخذ آياته هزواً بعد أن ذكر النكاح والخلع والطلاق، وفسر النبي ﷺ أن من المحرمات أن يلعب بحدود الله ويستهزأ بآياته فيقال: طلقتك، راجعتك، خلعتك، راجعتك، ومعلوم أن الاستهزاء بالكلام الحق المعتبر أن يقال لا على هذا الوجه، أما أن يقصد به مقصود غير حقيقة ككلام المنافق أو لا يقصد إلا مجرد ذكره على وجه اللعب، ككلام السفهاء، وكلا الوجهين حرام وهو كذب ولعب، فيجب أن يمنع من هذا الفساد. فيمنع الأول من حصول مقصوده المباين لمقصود الشارع، ويمنع الثاني من حصول مقصوده الذي هو اللعب.

ثم إن كان منعه من مقصوده بإبطال العقد من جميع الوجوه، أو من بعضها، أو بصحة العقد شرع ذلك، والمحلل إنما يمنع المقصود الباطل بإبطال العقد مطلقاً، وإلا فتصحيح النكاح مستلزم لحصول مقصوده، ولما لحظ بعض أهل الرأي هذا رأى أن يصحح النكاح ويمنع حصول الحل، كما يوقع الطلاق في المرض ويوجب الميراث.

لكن هذا ضعيف هنا، لأنه كان ينبغي أن لا يلعن إلا المحلل له فقط، إذا كان نكاح المحلل صحيحاً مفيداً للحل لنفسه. ولكان لا ينبغي أن يسمى تيساً مستعاراً، لأنه زوج من الأزواج، غير أن نكاحه لم يفد الحل المطلق كالنكاح قبل الدخول، ثم إن مادة الفساد إنما تنحسم بتحريم العقدين معاً، والطلاق لا ينقسم إلى صحيح وفاسد.

ولهذا إذا وقع مع التحريم وقع كطلاق البدعة بخلاف النكاح، فإنه إذا وقع مع التحريم كان فاسداً كالنكاح في العدة، فلما منع الشارع مقصود المحلل منع أيضاً مقصود الهازل وهو اللعب بالعقود من غير اقتضاء لأحكامها فأوجب أحكامها معها، وهذا كلام متين إذا تأمله اللبيب تفقه في الدين وعلم أن من أمعن النظر وجد الشريعة متناسبة، وأن تصحيح نكاح الهازل ونحوه من أقوى الأدلة على بطلان الحيل. وكذلك نكاح التلجئة إذا قيل بصحته، فإن التلجئة نوع من الحيل بإظهار صورة العقد لسمعة، ولا يلتزمون موجبها بإبطال هذه الحيل، بأن يلتزموا موجبه حتى لا يجترىء أحد أن

يعقد العقد إلا على وجه لرغبة في مقصودها دون الاحتيال بها إلى غير مقاصدها.

ومما يقارب هذا أن كلمتي الكفر والإيمان إذا قصد الإنسان بهما غير حقيقتهما صح كفره ولم يصح إيمانه. فإن المنافق قصد بالإيمان مصالح دنياه من غير حقيقة لمقصود الكلمة فلم يصح إيمانه، والرجل لو تكلم بكلمة الكفر لمصالح دنياه من غير حقيقة اعتقاد صح كفره باطناً وظاهراً؛ وذلك لأن العبد مأمور بأن يتكلم بكلمة الإيمان معتقداً لحقيقتها، وأن يتكلم بكلمة الكفر أو الكذب جاداً ولا هازلاً، فإذا تكلم بالكفر أو الكذب جاداً أو هازلاً كان كافراً أو كاذباً حقيقة، لأن الهزل بهذا الكلمات غير مباح، فيكون وصف الهزل مهدراً في نظر الشرع، لأنه محرم فتبقى الكلمة موجبة لمقتضاها.

ونظير هذا الذي ذكرناه إن قصد اللفظ بالعقود معتبر عند جميع الناس، بحيث لوجرى اللفظ في حال نوم أو جنون أو سبق اللسان بغير ما أراده القلب لم يترتب عليه حكم في نفس الأمر، ثم أن أكثرهم صححوا عقود السكران مع عدم قصده اللفظ قالوا لأنه لما كان محرماً عليه أن يزيل عقله كان في حكم من بقي عقله.

ومما يوضح هذا: أن كل واحد من الهازل والمخادع لما أخرجا العقد عن حقيقته. فلم يكن مقصودهما منه مقصود الشارع عوقبا بنقيض قصدهما. ومقصود الهازل نفي ثبوت الملك لنفسه فيثبت. ومقصود المحلل ثبوت الحل للمطلق، وثبوت الحل له ليكون وسيلة فلا يثبت شيء من ذلك.

واعلم أن من الفقهاء من قال بعكس السنة في هاتين المسألتين فصحح نكاح المحلل دون نكاح الهازل، نظراً إلى أن الهازل لم يقصد موجب العقد، فصار كلامه لغواً والمحلل قصد موجبه ليتوصل به إلى غرض آخر.

وهذا مخيل في بادىء الرأي، لكن يصد عن اعتباره مخالفته للسنة، وبعد إمعان النظر يتبين فساده نظراً كما تبين أثراً، فإن التكلم بالعقد مع عدم قصده محرم، فإذا لم يترتب عليه الحكم فقد أعين على التحريم المحرم، فيجب أن يترتب عليه إفساد لهذا الهزل المحرم وإبطال اللعب يجعل الهزل بآيات الله جداً، كما جعل مثل ذلك في الاستهزاء بالله وبآياته ورسوله، وقصد المحلل في الحقيقة ليس بقصد

الشارع، فإنه إنما قصد الرد إلى الأول، وهذا لم يقصده الشارع، فقد قصد ما لم يقصده الشارع، ولم يقصد ما قصده، فيجب إبطال قصده بإبطال وسيلته، والله سبحانه أعلم.

وإذا ثبت بما ذكرنا من الشواهد أن المقاصد معتبرة في التصرفات من العقود وغيرها، فإن هذا يجتث قاعدة الحيل؛ لأن المحتال هو الذي لا يقصد بالتصرف مقصودها الذي جعل لأجله، بل يقصد به إما استحلال محرم أو إسقاط واجب أو نحو ذلك، مثل المحلل الذي لا يقصد مقصود النكاح من الألفة والسكن التي بين الزوجين، وإنما يقصد نقيض النكاح وهو الطلاق لتعود إلى الأول.

وكذلك المعين لا يقصد مقصود البيع من نقل الملك في المبيع إلى المشتري، وإنما يقصد أن يعطي ألفا حالة بألف ومائتين مؤجلة. وكذلك المخالع خلع اليمين لا يقصد مقصود الخلع من الفرقة والبينونة، وإنما يقصد حل يمينه بدون الحنث بفعل المحلوف عليه وليس هذا مقصود الخلع وهذا بين في جميع التصرفات.

وهذا يوجب فساد الحيل من وجهين:

أحدهما: إنه لم يقصد بتلك التصرفات موجباتها الشرعية، بل قصد خلافها ونقيضها.

الثاني: إنه قصد بها إسقاط واجب واستحلال محرم بدون سببه الشرعي.

لكن من التصرف ما يمكن بإبطاله كالعقود التي قد تواطأ المتعاقدان عليها ونحو ذلك، ومنه ما يمكن إبطاله بالنسبة إلى المحتال عليه دون غيره فيبطل الحكم الذي أحتيل عليه، مثل أن يبيع النصاب فراراً من الزكاة، أو يطلق زوجته فراراً من الإرث، فإن البيع صحيح في حق المشتري.

وكذلك الطلاق واقع لكن تجب الزكاة ويثبت الإرث إبطالاً للتصرف في هذا الحكم، وإن صح في حكم آخر. كما أن صيد الحلال للمحرم وذبحه يجعل اللحم ذكياً في حق الحلال ميتاً في حق المحرم، وكما إن بيع المعيب والمدلس إذا صدر ممن يعلم بذلك لمن لا يعلمه كان حراماً في حق البائع حلالاً في حق المشتري. وكذلك رشوة العامل لدفع الظلم ومن هذا إعطاء النبي ﷺ لمن كان يسأله ما لا

يستحقه فيعطيه العطية يخرج بها يتأبطها ناراً تأليفاً لقلبه ونظائره كثيرة، والله سبحانه أعلم.

واعلم أنا إنما ذكرنا هنا اعتقاد الفعل الذي هو العزم والإرادة. فأما اعتقاد الحكم بأن يعتقد أن الفعل حلال أو حرام فتأثير هذا في الحكم في الجملة مجمع عليه، فإن من وطيء فرجاً يعتقده حلالاً له، وليس هو في الحقيقة حلالاً، مثل أن يشتري جارية اشتراها أو اتهبها أو ورثها، ثم تبين أنها غصب أو حرة أو يتزوجها تزوجاً فاسداً لا يعلم فساده، أما بأن لا يعلم السبب المفسد مثل أن تكون أخته من الرضاعة ولم يعلم أو علم السبب ولم يعلم أنه مفسد لجهل كمن يتزوج المعتدة معتقداً أنه جائز أو لتأويل، كمن يتزوج بلا ولي، أو وهو محرم، فإن حكم هذا الوطء حكم الحلال في درء الحد ولحوق النسب وحرية الولد ووجوب المهر وفي ثبوت المصاهرة والعدة بالاتفاق، وكذلك لو اعتقد أنها زوجته أو سريته ولم تكن كذلك، وكذلك لهذا الاعتقاد تأثير في سقوط ضمان الدم والمال على المشهور الذي دل عليه اتفاق الصحابة فيما أتلفه أهل البغي على أهل العدل حال القتال، وكذلك له تأثير في ثبوت الملك وسقوط العزم فيما ملكه الكفار وأتلفوه ثم أسلموا فإنهم لا يضمنون ما أتلفوه وفاقاً ولا يسلبون ما ملكوه على المشهور الذي دلت عليه السنة في ديار المهاجرين وغيرها، وله تأثير في الأقوال فيما إذا حلف على شيء يعتقده كما حلف عليه فبان بخلافه فإنه لا كفارة عليه عند الجمهور. وهذا كثير في أبواب الفقه لكن هذا الاعتقاد ليس هو الذي قصدنا الكلام فيه هنا وإن كان يقوي ما ذكرناه في الجملة.

* * *

الوجه الثالث عشر

إن عائشة رضي الله عنها، روت عن النبي ﷺ أنه قال: «من أحدث في أمرنا ما ليس منه فهو رد» رواه البخاري ومسلم، وفي رواية لمسلم: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد»(٩٧) وفي صحيح مسلم، عن جابر أن رسول الله ﷺ، كان يقول في خطبته: «أما بعد فأحسن الحديث كتاب الله وخير الهدى هدى محمد وشر الأمور

(٩٧) سبق تخريجه.

محدثاتها وكل بدعة ضلالة». وفي لفظ كان يخطب الناس فيحمد الله ويثني عليه بما هو أهله ثم يقول: «من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له خير الحديث كتاب الله وخير الهدى هدى محمد وشر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة» رواه النسائي بإسناد صحيح وزاد: «فكل بدعة في النار»[٩٨] وكان عمر رضي الله عنه يخطب بهذا الخطبة، وعن ابن مسعود رضي الله عنه موقوفاً ومرفوعاً أنه كان يقول: «إنما هما اثنتان الكلام والهدى فأحسن الكلام كلام الله وأحسن الهدى هدى محمد ألا وإياكم ومحدثات الأمور فإن شر الأمور محدثاتها أن كل محدثة بدعة» وفي لفظ: «غير أنكم ستحدثون ويحدث لكم فكل محدثة ضلالة وكل ضلالة في النار».

وهذا مشهور، عن ابن مسعود، وكان يخطب به كل خميس، كما كان النبي ﷺ يخطب به في الجمع. وقد رواه ابن ماجه، وابن أبي عاصم بأسانيد جيدة إلى محمد بن جعفر بن أبي كثير، عن موسى بن عقبة، عن أبي الأحوص، عن عبدالله بن مسعود، أن رسول الله ﷺ قال: «إياكم ومحدثات الأمور فإن شر الأمور محدثاتها وأن كل محدثة بدعة وأن كل بدعة ضلالة». وهذا إسناد جيد لكن المشهور أنه موقوف على ابن مسعود ـ وعن العرباض بن سارية، وهو ممن نزل فيه: ﴿وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ﴾[٩٩]، الآية: قال: صلى بنا رسول الله ﷺ ذات يوم أقبل علينا، فوعظنا موعظة بليغة ذرفت منها العيون ووجلت منها القلوب، فقال قائل: يا رسول الله كأن هذه موعظة مودع فماذا تعهد إلينا، فقال: «أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن كان عبداً حبشياً فإنه من يعش منكم بعدي فيرى اختلافاً كثيراً فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة». رواه الإمام أحمد، وأبو داود، وابن ماجه، والترمذي، وقال: حديث حسن صحيح في لفظ: «تركتكم على المحجة البيضا ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي إلا هلك ـ وفيه ـ عليكم بما عرفتم من سنتي»[١٠٠].

---

(٩٨) سبق تخريجه.

(٩٩) سورة: التوبة، آية: ٩٢.

(١٠٠) سبق تخريجه.

فهذه الأحاديث وغيرها تبين أن رسول الله ﷺ حذر الأمة الأمور المحدثة وبين أنها ضلالة وأن من أحدث في أمر الدين ما ليس منه فهو مردود وهذه الجملة لا تنحصر دلائلها وكثرة وصايا السلف بمضمونها وكذلك الأدلة على لزوم طريقة الصحابة والتابعين لهم ومجانبة ما أحدث بعدهم مما يخالف طريقهم من الكتاب والسنة والآثار كثيرة جداً.

وإذا كان كذلك فهذه الحيل من الأمور المحدثة ومن البدع الطارئة. أما الافتاء بها وتعليمها للناس وإنفاذها في الحكم واعتقاد جوازها فأول ما حدث في الإسلام في أواخر عصر صغار التابعين بعد المائة الأولى بسنين كثيرة، وليس فيها ولله الحمد حبلة واحدة تؤثر عن أصحاب رسول الله ﷺ، بل المستفيض عن الصحابة أنهم كانوا إذا سئلوا عن فعل شيء من ذلك أعظموه وزجروا عنه، وفي هذا الكتاب عن الصحابة في مسألتين العينة والتحليل وغيرهما ما بين قولهم في هذا الجنس وأما فعلها من بعض الجهال، فقد كان يصدر القليل منه في العصر الأول، لكنه ينكره الفقهاء من الصحابة والتابعين على من يفعله كما كانوا ينكرون عليهم الكذب والربا وسائر المحرمات ويرونها داخلة في قوله ﷺ: «من أحدث في ديننا ما ليس منه فهو رد»[101]. وهذا الذي ذكرناه من حدوث الفتوى بهذه الحيل، وكونها بدعة أمر لا يشك فيه أدنى من له علم بآثار السلف وأيام الإسلام وترتيب طبقات المفتين والحكام ويستبان ذلك بأشياء.

منها: أن الكتب المصنفة في أحاديث رسول الله ﷺ، وفتاوى الصحابة والتابعين، وقضاياهم ليس فيها عن أحد منهم شيء من ذلك ولو كانوا يفتون بشيء من ذلك لنقل كما نقل غيره، والذين صنفوا في الحيل من المتأخرين حرصوا على أثر يقتدون به في ذلك، فلم يجدوا شيئاً من ذلك إلا ما حكي عن بعضهم من التعريض واللحن، وقولهم أن في المعاريض لمندوحة عن الكذب، والكلام أوسع من أن يكذب ظريف، وليس هذا من الحيل التي قلنا أنها محدثة ولا من جنسها، فإن المعاريض عند الحاجة والتأويل في الكلام، وفي الحلف للمظلوم بأن ينوي بكلامه ما يحتمله اللفظ، وهو خلاف الظاهر، كما فعل الخليل ﷺ، وكما فعل الصحابي الذي

---

(101) سبق تخريجه.

حلف أنه أخوه وعنى أخوه في الدين، وكما قال أبو بكر رضي الله عنه، عن النبي ﷺ: «رجل يهديني السبيل». وكما قال النبي ﷺ للكافر الذي سأله ممن أنت؟ فقال: «نحن من ماء» إلى غير ذلك أمر جائز.

وليس هو من الأمر الذي نحن فيه بسبيل فإن أكثر ما في ذلك أنه كتم عن المخاطب ما أراد معرفته أو فهمه خلاف ما في نفسه مع أنه صادق فيما عناه والمخاطب ظالم في تعرف ذلك الشيء بحيث يكون جهله به خيراً له من معرفته به، وهذا فعل خير ومعروف مع نفسه، ومع المخاطب وسيأتي إن شاء الله عقيب هذا الوجه والذي يلي هذا ذكر أقسام الحيل، وأن هذا الضرب المأثور عن السلف من المعاريض جائز، وأنه ليس مثل الحيل التي تكلمنا عليها التي مضمونها الاحتيال على محرم، أما بسبب لا يباح به قط، أو يباح به إذا قصد بذلك السبب مقصوده الأصلي وكانت له حقيقة أو الاحتيال على مباح بسبب محرم أو الاحتيال على محرم بحرام، وما أشبه هذه الأصول، فهذه الحيل التي قلنا لم يكن في أصحاب رسول الله ﷺ من يفتي بها أو يعلمها بل كانوا ينهون عنها.

وأما تعريف الطريق الذي ينال به الحلال والاحتيال للتخلص من المأثم بطريق مشروع يقصد به ما شرع له، فهذا هو الذي كانوا يفتون به وهو من الدعاء إلى الخير، والدلالة عليه، كما قال النبي ﷺ لبلال: «بع الجمع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيباً». وكما قال عبد الرحمن بن عوف لعمر بن الخطاب: «أن أوراقنا تزيف علينا أفنزيد عليها ونأخذ ما هو أجود منها قال: لا، ولكن ائت النقيع فاشتري بها سلعة ثم بعها بما شئت.

وكما قال علي رضي الله عنه: «إذا كان لأحدكم دراهم لا تنفق فليبتع بها ذهباً وليبتع به ما شاء» رواهما سعيد.

فهذا يبيع بيعاً بتاتاً مقصوداً، ويستوفي الثمن، ثم يشتري به ما أحب من غير ذلك المشتري، فأما إن كان من ذلك المشتري فإنهم كرهوه حيث يكون في مظنة أن يبتاع البيع الأول، ورخص فيه من لم يعتبر ذلك، قال محمد بن سيرين: كان يكره للرجل أن يبتاع من الرجل الدراهم بالدنانير، ثم يشتري منه بالدراهم دنانير، والبيع طريق مشروع لحصول الملك ظاهراً وباطناً بحيث لا يبقى للبائع فيه علاقة فإذا سلك

وقصد به ذلك، فهذا جائز، وليس مما نحن فيه فإنه يقصد به المقصود الشرعي، وليس هذا موضع تفصيل ذلك فإنه سيأتي إن شاء الله إيضاح ذلك.

وبالجملة فقد نصب الشارع إلى الأحكام أسباباً يقصد محصول تلك الأحكام، فمن دل عليها وأمر بها من لم يتفطن لها ممن يقصد الحلال ليقصد بها المقصود الذي جعلت من أجله، فهذا معلم خير، وكذلك ما شاكل هذا وهذا هو الذي تقدم ذكره، عن الإمام أحمد في أول الكتاب لما ذكر أن حيلة المسلمين أن يتبعوا ما شرع لهم، فيسلكوا في حصول الشيء الطريق الذي يشرع لتحصيله دون ما لم يقصد الشارع به ذلك الشيء فثبت بما ذكرناه أنه لم يحك أحد من القائلين بالحيل والمنكرين لها عن أحد من الصحابة الافتاء بشيء من هذه الحيل التي يقصد بها الاستحلال بالطرق المدلسة التي لا يقصد بها المقصود الشرعي، وهذا هو المقصود هنا، وسنطيل إنشاء الله الكلام للفرق بين الطرق المبينة والطرق المدلسة، والفرق بين مخادعة الظالم للخلاص منه ومخادعة الله سبحانه في دينه، لئلا يظن بما يحكي عنهم في أحد القسمين أنهم دخلوا في القسم الآخر ومع أنهم لم يفتوا بشيء من هذه الحيل مع قيام المقتضى لها لو كانت جائزة فقد أفتوا بتحريمها والانكار لها في قضايا متعددة وأوقات متفرقة وأمصار متباينة يعلم مع ذلك أن إنكارها كان مشهوراً بينهم، ولم يخالف هذا الانكار أحد منهم وهذا مما يعلم به اجتماعهم على إنكارها وتحريمها وهذا أبلغ في كونها بدعة محدثة فإن أقبح البدع ما خلفت كتاباً أو سنة أو جماعاً.

الوجه الثاني: في تقرير أنها بدعة، وهو أنه لا يستريب عاقل في أن الطلاق الثلاث ما زال واقعاً على عهد رسول الله ﷺ وخلفائه وما زال المطلقون يندمون، ويتمنون المراجعة، ورسول الله ﷺ أنصح الناس لأمته، وكذلك أصحابه أبر هذه الأمة قلوباً وأعمقها علماً وأقلها تكلفاً، فلو كان التحليل يحللها لا ولا شك أن يدلوا عليه ولو واحداً، فإن الدواعي إذا توافرت على طلب فعل وهو مباح فلا بد أن يوجد، فلما لم ينقل عن أحد منهم الدلالة على ذلك، بل الزجر عنه، علم أن هذا لا سبيل إليه.

وهذه امرأة رفاعة القرظي جاءت إلى النبي ﷺ بعد أن تزوجت عبد الرحمن بن الزبير، وطلقها قبل الوصول إليها، وجعلت تختلف إلى النبي ﷺ، ثم إلى خليفته تتمنى مراجعة رفاعة وهم يزجرونها عن ذلك، وكأنها كرهت أن تتزوج غيره فلا

يطلقها، وكانت راغبة في رفاعة، فلو كان التحليل ممكناً لكان أنصح الأمة لها يأمرها أن تتزوج بمحلل، فإنها لن تعدم أن تبيته عندها ليلة وتعطي شيئاً، فلما لم يكن شيء من ذلك علم كل عاقل أن هذا لا سبيل إليه وسيأتي إن شاء الله ذكر قصتها.

ومن لم تسعه السنة حتى تعداها إلى البدعة مرق من الدين ومن أطلق للناس ما لم يطلقه لهم رسول الله ﷺ مع وجود المقتضى للاطلاق، فقد جاء بشريعة ثانية ولم يكن متبعاً للرسول، فلينظر أمرء أين يضع قدمه، وكذلك يعلم أن القوم كانت التجارة فيهم فاشية والربح مطلوب بكل طريق، فلو كانت هذه المعاملات التي تقصد بها ما يقصد من ربح دراهم في دراهم باسم البيع جائز، ولا شك أن يفتوا بها، وكذلك الإختلاع لحل اليمين وبالجملة الأسباب المحوجة إلى هذه الحيل ما زالت موجودة، فلو كانت مشروعة لنبه الصحابة عليها فلما لم يصدر منهم إلا الإنكار بحقيقتها مع وجود الحاجة في زعم أصحابها إليها، علم قطعاً أنها ليست من الدين، وهذا قاطع الاخفاء به لمن نور الله قلبه.

الوجه الثالث: إن هذه الحيل أو ما ظهر الافتاء بها في أواخر عصر التابعين أنكر ذلك علماء ذلك الزمان، مثل أيوب السختياني، وحماد بن زيد، ومالك بن أنس، وسفيان بن عيينة، ويزيد بن هارون، وعبد الرحمن بن مهدي، وعبدالله بن المبارك، والفضيل بن عياض، ومثل شريك بن عبدالله، والقاسم بن معن، وحفص بن غياث قضاة الكوفة.

وتكلم علماء ذلك العصر مثل أيوب السختياني، وابن عون، والقاسم بن مخيمرة، والسفيانين، والحمادين، ومالك، والأوزاعي، ومن شاء الله من العلماء في الدين، وتوسعوا فيها من أهل الكوفة وغيرهم بكلام غليظ لا يقال مثله إلا عند ظهور بدعة لا تعرف دون من أفتى بما كان من الصحابة تفتي به أو بحق منه ومعلوم أن هؤلاء، وأمثالهم هم سرج الإسلام، ومصابيح الهدى، وأعلام الدين، وهم كانوا أعلم أهل وقتهم، وأعلم ممن بعدهم بالسنة الماضية وأفقه في الدين، وأروع في المنطق، وقد كانوا يختلفون في مسائل الفقه، ويقولون باجتهاد الرأي، ولا ينكرون على من سلك هذه السبيل.

فلما اشتد نكيرهم على أهل الرأي الذين استحلوا به الحيل علم أنهم علموا أن

هذه بدعة محدثة، وفي كلامهم دلالات على ذلك مثل وصفهم من كان يفتي بذلك بأنه يقلب الإسلام ظهراً لبطن، ويترك الاسلام أرق من الثوب السابري، وينقض الإسلام عروة عروة إلى أمثال هذه الكلمات، وكان أعظم ما أنكروا على المتوسع في الرأي مخالفة الأحاديث والافتاء بالحيل، ومعلوم أن أحداً من أهل الفتوى لا يخالف حديث رسول الله ﷺ عمداً، وإنما يخالفه، لأنه لم يبلغه، أو لنسيانه إياه وذهوله عنه، أو لأنه لم يبلغه من وجه يثق به، أو لعدم تفطنه لوجه الدلالة منه، أو لقلة اعتنائه بمعرفته، أو لنوع تأويل يتأوله عليه، أو ظنه أنه منسوخ، ونحو ذلك، وما من الفقهاء أحد إلا وقد خفيت عليه بعض السنة، وإنما المنكر الذي لم يكن يعرف في الماضين الافتاء بالحيل، وقد ذكر عن بعض أهل الرأي تصريح، أنه قال: ما نقموا علينا من أنا عمدنا إلى أشياء كانت حراماً عليهم فاحتلنا فيها حتى صارت حلالاً.

وقال آخران: إنا احتلنا للناس منذ كذا وكذا سنة احتال على هذا في قضية جرت له مع رجل ولما وضع بعض الناس كتاباً في الحيل اشتد نكير السلف، لذلك قال أحمد بن زهير بن مروان كانت امرأة ها هنا تمر وأرادت أن تختلع من زوجها فأبى زوجها عليها، فقيل: لها لو ارتددت عن الإسلام لبنت من زوجك، ففعلت ذلك، فذكر ذلك لعبد الله ـ يعني ابن المبارك ـ وقيل له: إن هذا كتاب الحيل، فقال عبدالله: من وضع هذا الكتاب، فهو كافر، ومن سمع به فرضي به فهو كافر، ومن حمله من كورة إلى كورة فهو كافر، ومن كان عنده فرضي به فهو كافر.

وقال اسحق بن راهويه، عن شفيق بن عبد الملك أن ابن المبارك قال في قصة بنت أبي روح حيث أمرت بالإرتداد وذلك في أيام أبي غسان فذكر شيئاً ثم قال ابن المبارك، وهو مغضب: «أحدثوا في الإسلام، ومن كان أمر بهذا فهو كافر، ومن كان هذا الكتاب عنده، أو في بيته ليأمر به، أو هويه، ولم يأمربه فهو كافر». ثم قال ابن المبارك: ما «أرى الشيطان كان يحسن مثل هذا حتى جاء هؤلاء فأفادها منهم فأشاعها حينئذ، أو كان يحسنها ولم يجد من يمضيها حتى جاء هؤلاء».

وقال إسحق الطالقاني قيل: يا أبا عبد الرحمن ان هذا وضعه إبليس يعني كتاب الحيل، فقال إبليس من الأبالسة وقال النضر بن شميل: في كتاب الحيل ثلاثمائة وعشرون أو ثلاثون مسألة كلها كفر.

وقال أبو حاتم الرازي: قال شريك ـ يعني ابن عبدالله قاضي الكوفة الإمام المشهور ـ وذكر له كتاب الحيل ـ قال: من يخادع الله يخدعه.

وقال حفص بن غياث وهو كذلك كان ينبغي أن يكتب عليه كتاب الفجور.

وقال إسماعيل بن حماد قال: القاسم بن معن ـ يعني ابن عبد الرحمن بن عبدالله بن مسعود قاضي الكوفة أيضاً ـ كتابكم هذا الذي وضعتموه في الحيل كتاب الفجور.

وقال سعيد بن سابور: إن الرجل لا يأتي الرجل من أصحاب الحيل فيعلمه الفجور.

وقال حماد بن زيد سمعت أيوب يقول: ويلهم من يخدعون ـ يعني أصحاب الحيل.

وقال عبدالله بن الرحمن الدارمي سمعت يزيد بن هارون يقول لقد أفتى يعني أصحاب الحيل في شيء لو أفتى به اليهود والنصارى كان قبيحاً أتاه رجل فقال: إني حلفت أن لا أطلق امرأة بوجه من الوجوه وإنهم قد بذلوا إليه مالاً كثيراً قال فقبل أمها، قال يزيد بن هارون: يأمره بأن يقبل امرأة أجنبية.

وقال جيش بن سندي سئل أبو عبدالله يعني الإمام أحمد بن حنبل عن الرجل يشتري جارية ثم يعتقها من يومه ويتزوجها أيطأها من يومه، قال: كيف يطأها من يومه هذا وقد وطئها ذلك بالأمس هذا من طريق الحيلة وغضب وقال هذا أخبث قول. رواهن الإمام أبو بكر الخلال في العلم، عن عبد الخالق بن منصور قال سمعت أحمد ابن حنبل يقول: من كان كتاب الحيل ببيته يفتي به فهو كافر بما أنزل على محمد ﷺ، رواه أبو عبدالله السدوسي في مناقب الإمام أحمد وذكره القاضي أبو يعلى.

وقال رجل للفضيل بن عياض: يا أبا علي استفتيت رجلاً في يمين حلفت بها فقال لي: إن فعلت ذلك حنثت وأنا أحتال لك حتى تفعل، ولا تحنث فقال له الفضيل: تعرف الرجل، قال قال: نعم، قال: ارجع فاستثبته فإني أحسبه شيطاناً تشبه لك في صورة إنسان رواه أبو عبدالله بطة في مسألة خلع اليمين.

وإنما قال هؤلاء الأئمة مثل هذا الكلام في كتاب الحيل لأن فيه الاحتيال على

تأخير صوم رمضان وإسقاط الزكاة والحج وإسقاط الشفعة وحل الربا وإسقاط الكفارات في الصيام والإحرام والإيمان وحل السفاح وفسخ العقود وفيه الكذب وشهادة الزور وإبطال الحقوق وغير ذلك. ومن أقبح ما فيه الاحتيال لمن أرادت فراق زوجها بأن ترتد عن الإسلام فيعرض عليها الإسلام فلا تسلم فتحبس وينفسخ النكاح ثم تعود إلى الإسلام وإلى أشياء أخر وكثيرمن هذه الحيل حرام باتفاق العلماء من جميع الطوائف بل بعضها كفر كما قاله ابن المبارك وغيره ولا يجوز أن ينسب الأمر بهذه الحيل التي هي محرمة بالاتفاق أو هي كفر إلى أحد من الأئمة ومن ينسب ذلك إلى أحد منهم فهو مخطىء في ذلك جاهل بأصول الفقهاء وإن كانت الحيلة قد تنفذ على أصل بعضهم بحيث لا يبطلها على صاحبها فإن الأمر بالحيلة شيء وعدم إبطالها بمن يفعلها شيء آخر ولا يلزم من كون الفقيه لا يبطلها أن يبيحها فإن كثيراً من العقود يحرمها الفقيه ثم لايبطلها وإن كان المرضى عندنا إبطال الحيلة وردها على صاحبها حيث أمكن ذلك.

وقد ذكرنا ما دل على تحريم الحيلة وإبطالها. وإنما غرضنا هنا أن هذه الحيلة التي هي محرمة في نفسها لايجوز أن ينسب إلى إمام أنه أمر بها فإن ذلك قدح في إمامته وذلك قدح في الأمة حيث ائتموا بمن لا يصلح للإمامة وفي ذلك نسبة لبعض الأئمة إلى تكفير أو تفسيق وهذا غير جائز. ولو فرض أنه حكي عن واحد منهم الأمرببعض هذه الحيلة المجمع على تحريمها فإما أن تكون الحكاية باطلة أو يكون الحاكي لم يضبط الأمر فاشتبه عليه إنفاذها بإباحتها وإن كان أمر ببعضها في بعض الأوقات فلا بد أن يكون قد تاب من ذلك ولم يصر عليه بحيث لم يمت وهو مصر على ذلك وإن لم يحمل الأمر على ذلك لزم الخروج عن إجماع الأمة والقول بفسق بعض الأئمة أو كفره وكلا هذين غير جائز هذا لعمري في الحيل التي يكون الأمر بها أمراً بمعصية أو كفراً بالاتفاق مثل المرأة التي تريد أن تفارق زوجها فتؤمر بالردة لينفسخ النكاح وذلك أنها إن ارتدت.

ففيه قولان:

أحدهما: إن النكاح ينفسخ بمجرد ذلك وهو قول مالك وأبي حنيفة وأحمد في رواية.

والثاني: إن النكاح يقف على إنقضاء العدة فإن عادت إلى الإسلام وإلا تبينا أن الفرقة وقعت من حين الردة، وهو قول الشافعي وأحمد في الرواية الأخرى، ثم أن المرتدة يجب قتلها عند مالك والشافعي وأحمد، إذا لم تعد إلى الإسلام، وعند الثوري وأبي حنيفة وأصحابه تضرب وتحبس، ولا تقتل فعلى هذا القول إذا ارتدت انفسخ النكاح ولا تقتل بمجرد الامتناع، ثم إنه لا خلاف بين المسلمين أنه لايجوز الأمر ولا الإذن في التكلم بكلمة الكفر لغرض من الأغراض، بل من تكلم بها فهو كافر إلا أن يكون مكرهاً فيتكلم بلسانه وقلبه مطمئن بالإيمان، ثم إن هذا على مذهب أبي حنيفة وأصحابه أشد، فإن لهم من الكلمات والأفعال التي يرون أنها كفر ما هو دون الأمر بالكفر، حتى أن الكافر لو قال لرجل: أني أريد أن أسلم، فقال: أصبر ساعة فقد كفروه بذلك، لأنه أمر بالبقاء على الكفر ساعة، وإن كان له في غرض غير الكفر، فكيف بالأمر بإنشاء الردة التي هي أغلظ من الكفر الأصلي.

فعلمت أن هؤلاء القوم الذين أفتوا بنت أبي روح بالارتداد لم يكونوا مقتدين بمذهب أحد من الأئمة، فإن هذه الحيلة لا تنفذ إلا في مذهب أبي حنيفة لكونها لا تقتل، وإن كانت قد تنفذ على قول مالك أيضاً وأحمد في رواية إذا لم تظهر الحيلة، ومذهب أبي حنيفة من أشد المذاهب تغليظاً لمثل هذا وهو من أبلغ المذاهب في تكفير من يأمر بالكفر. ولكن لما رأى بعض الفسقة أنها إذا ارتدت حصل غرضها على مذهب أبي حنيفة دلها على ذلك، وإن لم تكن الدلالة من المذهب، كما أن الفاجر قد يأمر الشخص بيمين فاجرة، أو شهادة زور ليحصل بها غرضه عند الحاكم، والحاكم معذور بانفاذ ذلك، وإن كان الإذن في ذلك لا يستجيزه أحد من الفقهاء.

وهذا لأن الأئمة قد انتسب إليهم في الفروع طوائف من أهل البدع والأهواء المخالفين لهم في الأصول مع براءة الأئمة من أولئك الأتباع، وهذا مشهور فكان في ذلك الوقت قد انتسب كثير من الجهمية والقدرية من المعتزلة، وغيرهم إلى مذهب أبي حنيفة في الفروع مع أنه وأصحابه كانوا من أبرأ الناس من مذاهب المعتزلة وكلامهم في ذلك مشهور، حتى قال أبو حنيفة: لعن الله عمرو بن عبيد هو فتح على الناس الكلام في هذا.

وقال نوح الجامع: سألت أبا حنيفة عما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام، فقال: كلام الفلاسفة عليك بالكتاب والسنة، ودع ما أحدث فإنه بدعة.

وقال أبو يوسف: من طلب العلم بالكلام تزندق، وأراد أبو يوسف إقامة الحد على بشر المريسي لما تكلم بشيء من تعطيل الصفات حتى فر منه وهرب.

وقال محمد بن الحسن: أجمع علماء الشرق والغرب على الإيمان بصفات الله التي وصف بها نفسه أو وصفه بها رسوله وأنها تمر كما جاءت، وذكر كلاماً فيه طول لا يحضرني هذه الساعة يرد به على الجهمية.

وما زال الفقهاء من أصحابه ينابذون المعتزلة وغيرهم من أهل الأهواء، وقد كان بشر بن غياث المريسي رأس الجهمية، وأحمد بن أبي داود قاضي القضاة ونظرائهم من الجهمية المعتزلة وغيرهم قبلهم وبعدهم ينتسبون في الفروع إلى مذهب أبي حنيفة، وهم الذين أوقدوا نار الحرب حتى جرت في الإسلام المحنة المشهورة على تعطيل الصفات والقول بخلق القرآن.

فلعل أولئك الذين أمروا بنت أبي روح بالارتداد عن الإسلام كانوا من هذا النمط، وإن كان هذا الزمان قبل زمان المحنة بقليل ومن كان له علم بأحوال بعض المترائسين بالعلم في ذلك الزمان وغيره، علم أنهم كانوا يدخلون في أشياء لا يجوز إضافتها إلى أحد من الأئمة، فتكفير السلف ينبغي أن يضاف إلى مثل هذا الضرب الذين أمروا بمثل هذه الحيل، وأما قولهم أنها فجور ونحو هذا الكلام، فهذا الكلام كان في بعض الحيل المختلف فيها مع أنا قد ذكرنا عن أئمة الكوفيين، مثل شريك بن عبدالله، والقاسم بن معن، ومثل حفص بن غياث، وهؤلاء قضاة الكوفة، وحفص بعد الطبقة الأولى من أصحاب أبي حنيفة أنهم أنكروا أصل الحيل مطلقاً، وليس الغرض هنا بيان أعيان الحيل، والفرق بين ما يعذر فيه المفتي في الجملة وما لا يعذر فيه، وإنما الغرض أن يعلم أن هذه الحيل كلها محدثة في الإسلام، وأن الإفتاء بها إنما وقع متأخراً، وأن بقايا السلف أعظموا القول فيمن أفتى بها إعظامهم القول في أهل البدع ولو كان جنسها مأثوراً عمن سلف لم يكن شيء من ذلك فإنهم لم يكونوا ينكرون على من أفتى باجتهاد رأيه، فما لها مساغ في الشريعة. ولا ينكرون ما فعلته

الصحابة، وإنما ذكرنا مثل هذا الكلام على استكراه شديد منا لما يشبه العينة فضلاً عن الوقيعة في أعراض بعض أهل العلم.

ولكن وجوب النصيحة اضطرنا إلى أن ننبه على ما عيب على بعض المتقدمين من الدخول في الحيل، ونحن نرجو أن يغفر الله سبحانه لمن اجتهد فأخطأ، فإن كثيراً ممن يسمع كلمات العلماء الغليظة قد لا يعرف مخرجها، وكثيراً من الناس يروونها رواية متشف متعصب، مع أنهم دائماً يفعلون في الفتيا أقبح مما عيب به من عيب مع كون أولئك كانوا أعلم وأفقه وأتقى، ولو علم السبب في ذلك الكلام وهوى رشده لكان اعتباره بمن سلف يكفه عن أن يقع في أقبح مما وقع فيه أولئك، ولكان شغله بصلاح نفسه استغفاراً وشكراً شغله عن ذكر عيوب الناس على سبيل الاشتفاء والاعتصاب.

وإن كثيراً ممن يخالف المشرقيين في مذهبهم، ويرى أنه أتبع للسنة والأثر، وآخذ بالحديث منهم من يتوسع في الحيل ويرق الدين وينقض عرى الإسلام، ويفعل في ذلك قريباً أو أكثر مما يحكي عنهم حتى دب هذا الداء إلى كثير من فقهاء الطوائف، حتى إن بعض أتباع الإمام أحمد مع أنه كان من أبعد الناس عن هذه الحيل تلطخوا بها، فأدخلها بعضهم في الإيمان وذكروا طائفة من المسائل التي هي بأعيانها من أشد ما أنكره الإمام أحمد على المشرقيين، وحتى اعتقد بعضهم جواز خلع اليمين وصحة نكاح المحلل، وجواز بعض الحيل الربوبية، وحتى إن بعض الأعيان من أصحابه سوغ بعض الحيل في المعاملات، مع رده على أصحاب الحيل، وذلك في مسائل قد نص الإمام أحمد على إبطال الحيلة فيها إلى أشياء أخر، وكثر ذلك في بعض المنتسبين إلى الشافعي رضي الله عنه، وتوسع بعض أصحاب أبي حنيفة فيها توسعاً تدل أصول أبي حنيفة على خلافه، وحتى إن بعض الأئمة من أصحاب مالك تزلزل فيها تزلزل من يرى أن القياس جواز بعضها، وحتى صار من يفتي بها كأنه يعلم الناس فاتحة الكتاب أو صفة الصلاة لا يبين المستفتي أنها مكروهة بالاتفاق، وأنها محرمة عند كثير من العلماء بل أكثرهم، وعند عامة السلف رضي الله عنهم، وحتى ألقوا في نفوس كثير من العامة أو أكثرهم أنها حلال، وأنها من دين الله سبحانه، فتجد المؤمن الذي شرح الله صدره للاسلام يكرهها وينفر قلبه منها، والمفتي بغير علم يقول له هذا حلال وهذا جائز، وهذا لا بأس به وهو مخطىء في هذه الأقوال باتفاق

العلماء، فإن أقل درجات أكثرها الكراهة. وقد ذكرنا اتفاقهم على كراهة التحليل المتواطأ عليه.

واعلم أن غاية ما يبلغك من الكلمات الشديدة في بعض الفقهاء، فإن أصل ذلك قاعدة الحيل، فإن القلوب دائماً تنكرها لا سيما قلوب أهل الفقه والعلم والولاية والهداية، ويجدون ينبوعها من بعض المفتين، فيتكلمون بالإنكار عليهم، ولهذا لما كان منشأ هذه الحيل من اليهود صار الغاوي من المتفقهة متشبهاً بهم، وصار أهل الحيل تعلوهم الذلة والمسكنة لمشاركتهم اليهود في بعض أخلاقهم ثم قد استطار شر هذه الحيل حتى دخلت في أكثر أبواب الدين وصارت معروفة، وردها منكراً عند كثير ممن لا يعرف أمور الإسلام وأصوله، وكلما رق دين بعض الناس واستخف بآيات الله سبحانه من الحكام والشرطيين والمفتين أحدث حيلة بعد حيلة وأكثرها مما أجمع العلماء من أهل الحديث والرأي وغيرهم على تحريمها، مثل تلقين الشرطي لمن يريد أن يملك ابنه أو غيره أن يقر بذلك إقراراً أو يجعله بيعاً، ويشهد على نفسه بنقض الثمن.

وهذا حرام بالإجماع، فإنه كذب يضر الورثة، ومقصودهم أن لا يمكن فسخهم بما تفسخ به الهبات، حتى آل الأمر بهم إلى أن بعض المستهزئين بآيات الله سبحانه يكتب عنده كتب بعضها أنه ملك لابنه، وبعضها أنه ملك لهم، ويخرج كل كتاب إذا احتاج إليه، وحتى أن بعض من يتورع من الشهود يحسب أن لا مأثم عليه في الشهادة على مثل ذلك، ولا ريب أن الشهادة على ما يعلم تحريمه من عقد أو إقرار أو حكم حرام، فإن النبي ﷺ لعن آكل الربا وموكله وشاهديه وكاتبه. ومثل ما أحدث بعض الحكام الدعوى المرموزة المسخرة.

وقد بلغني أن أول من أحدثها بعض قضاة الشام قبل المائة السادسة وبعد الخامسة، فصاروا يقولون حكم بكذا، وثبت عنده كذا بمحضر من خصمين مدع، ومدعى عليه جاز حضورهما، واستماع الدعوى من أحدهما على الآخر مع القطع والعلم اليقين بأن الحاضرين لم يكونا خصمين، فإن الخصم المدعى عليه من إذا سكت لم يترك، بل يطلب منه الحق وذاك الحاضر لو لم يجب لادعى على آخر، وآخر فإنه ليس الغرض مطالبته بشيء وإنما الغرض واحد يقول بلسانه لا حق لك

قبلي، أو لا أعلم صحة ما تدعيه، فتكون صورته صورةالخصم المطلوب.

وكذلك المبتدي أولاً يتكلم بكلام صورته صورة الدعوى والطلب، وليس هو مدعياً على ذلك الآخر بشيء، ثم قولهم جاز استماع الدعوى من أحدهما على الآخر من أقبح القول في دين الله، أترى الله أجاز أن استمع دعوى واجعلها دعوى صحيحة شرعية قد علمت بالاضطرار أن قائلها لا يدعي شيئاً ولا يطلب من ذلك الخصم، وإنما أتى أمره بصورة الدعوى من غير حقيقة، وأعين له من يدعي عليه من بعض الوكلاء في الخصومات والدعاوى، ولو سلكت الطريقة الشرعية لا استغني عن هذا كله، فإنه ما من باب يحتاج الناس إليه، إلا وقد فتحه الشارع لهم.

ومن أقبح الأشياء احتجاج بعض أهل الشرطية على ذلك، بقول أحد الملكين عليهما السلام: ﴿إِنَّ هَـٰذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وتِسْعُونَ نَعْجَةً﴾ ـ الآية[١٠٢] وتلك ليست خصومة يترتب عليها ثبوت، أو حكم في دم، أو مال، وإنما هي مثل ضرب لتفهيم داود عليه السلام حاله، وللحاكم وغيره أن يسمع من الخصومات المضروبة أمثالاً ما شاء. أما ترتيب الحكم عليها وذكر أن أصحابها خصم محقق أجاز الشارع استماع الدعوى من أحدهما على الآخر، فهذا هو الباطل الذي لا يحل قوله. وقد حرم الله سبحانه الكذب عليه وأن يقول عليه ما لا يعلم.

ومن الحيل الجديدة التي لا أعلم بين فقهاء الطوائف خلافاً في تحريمها أن يريد الرجل أن يقف شيئاً على نفسه وبعد موته على جهات متصلة، فيقولون للرجل أقر أن هذا المكان الذي بيدك وقف عليك من غيرك، ويعلمونه الشروط التي يريد إنشاءها فيجعلونها إقراراً. فيعلمونه الكذب في الإقرار، ويشهدون عليه به، ويحكمون بصحته، ولا يستريب مسلم في أن هذا حرام، فإن الإقرار شهادة الإنسان على نفسه، فكيف يلقن شهادة زور، ثم إن كان وقف الإنسان على نفسه باطلاً في دين الله سبحانه، فقد علمناه حقيقة الباطل، لأن الله سبحانه قد علم أن هذا لم يكن وقفاً قبل الإقرار، ولا صار وقفاً بالإقرار بالكذب، فيصير المال حراماً على من يتناوله إلى يوم القيامة وإن كان وقفه صحيحاً، فقد أغنى الله سبحانه عن تكلف الكذب بل لو وقفه

(١٠٢) سورة: صٓ، آية: ٢٣.

على نفسه لكان لصحته مساغ لما فيه من الاختلاف، وأما الإقرار بوقفه من غير إنشاء متقدم، فلا يجعله وقفاً بالاتفاق إذ جعل الإقرار إقراراً حقيقياً.

ولهم حيلة أخرى وهو أن الذي يريد الوقف يملكه لبعض ثقاته ثم يقفه ذلك المملك عليه بحسب اقتراحه، وهذا لا شك في قبحه وبطلانه، فإن حد التمليك: أن يرضى المملك بنقل الملك إلى المملك بحيث يتصرف فيه بما يحب مما يجوز، وهنا قد علم الله سبحانه وخلقه من هذا أنه لم يرض أن يتصرف فيه المملك إلا بالوقف عليه خاصة على شروطه، بل قد ملكه بشرط أن يتبرع عليه به وقفاً، وهذا تمليك فاسد. بل ليس هو هبة وتمليكاً أصلاً، فإن أقل درجات الهبة أن يتمكن الموهوب له بالانتفاع بالموهوب ولو إلى حين، وهنا لم يبح له الانتفاع بشيء منه قط ولو تصرف منه بشيء لعده غادراً ماكراً، وليس هذا بمنزلة العمري والرقبي المشروط فيها العود إلى المعمر، فإن هناك ملكه في الجملة وشرط العود، وهنا لم يملكه شيئاً قط، وإنما تكلم بلفظ التمليك غير قاصد معناه، والموهوب له يصدقه أنهما لم يقصدا حقيقة الملك، بل هو استهزاء بآيات الله سبحانه وتلاعب بحدوده.

وقد كان لهم طريقان خير من هذا الخداع:

أحدهما: أن يقفه على غيره ويستثنى المنفعة لنفسه مدة حياته فإن هذا جائز عند فقهاء الحديث الذين يجوزون استثناء بعض منفعة المملوك مع نقل الملك فيه فيجوزون أن يبيع الرجل الشيء أو يهبه أو يعتق العبد ويستثنى بعض منفعته. ويجوزون أن يقف الشيء ويستثنى منفعته مدة معلومة أو إلى حين موته استدلالاً بحديث بعير جابر. وبحديث عتق أم سلمة سفينة. وبحديث عتق صفية رضي الله عنها وبإثار عن السلف في الوقف مع قوة هذا القول في القياس.

وفي هذه المسائل كلها خلاف مشهور، ولكن أخذ الإنسان بمثل هذا مجتهداً أو مقلداً فيه على أي حال كان خيراً له من أمر يعلم أنه كذب وخداع وزور، فإن الأول قد نقل مثله عن كثير من السلف. وأما هذه الحيل فأمر محدث أجمع السلف على النهي عنها والتحذير منها وإعظام القول بها.

فإن قيل: هذه الحيل مما اختلف فيها العلماء، فإذا قلد الإنسان من يفتي بها

فله ذلـك، والإنكار في مسـائل الخـلاف غير سـايغ، لا سيمـا على من كان متقيـداً بمذهب من يرخص فيها- أو قد تفقـه فيهـا ورأى الدليل يقتضي جوازها، وقد شـاع العمل بها عن جماعات من الفقهاء والقول بها معزواً إلى مذهب أبي حنيفة والشافعي رضي الله عنهما، وما قاله مثل هؤلاء الأئمة لا ينبغي الإنكار البليغ فيه، لا سيما على من يعتقد أن الأئمة المجوزين لها أفضل من غيرهم.

وقد ترجح عنده متابعة مذهبهم إما على سبيـل الألف والاعتياد أو على طـريق النظر والاجتهاد، وهب هذا الإعتقاد باطلاً ألستم تعرفون فضل هؤلاء الأئمة ومكانهم من العلم والفقه والتقوى وكون بعضهم أرجح من غيره أو مساوياً له أو قريباً منه؟ فإذا قلد العامي أو المتفقه واحداً منهم أما على القول بأن العامي لا يجب عليه الاجتهاد في أعيـان المفتين. أو على القول بـوجوبـه إذا ترجـح عنده أن من يقلل فيهمـا هـو الأفضل، لا سيما إن كان هو المذهب الذي التزمه، فلا وجه للانكار عليه إلا أن يقال أن المسألة قطعية لا يسـوغ فيها الاجتهـاد. وهذا إن قيـل كان فيـه طعن على الأئمة لمخالفة القواطع وهذا قدح في إمامتهم، وحاشا الله أن يقولوا ما يتضمن مثل هذا.

ثم قد يقضي ذلك إلى المقابلة بمثله أو بأكثر منه، لا سيمـا ممن يحمله هوى دينه أو دنياه على مـا هو أبلغ من ذلـك، وفي ذلك خـروج عن الإعتصام بحبـل الله سبحانه، وركوب للتفرق المنهي عنه وإفساد ذات البين، وحينئذ فتصير مسائل الفقه من باب الإهواء وهذا غير سائغ. وقد علمتم أن السلف كانوا يختلفون في المسـائل الفرعية، مع بقاء الألفة والعصمة وصلاح ذات البين.

قلنا: نعوذ بالله سبحانه مما يقضي إلى الوقيعة في أعراض الأئمة أو انتقاض بأحد منهم أو عدم المعرفـة بمقاديـرهم وفضلهم، أو محادتهـم وتـرك محبتهم وموالاتهم، ونرجو من الله سبحانه أن تكون ممن يحبهم ويواليهم ويعرف من حقوقهم وفضلهم ما لا يعرفه أكثر الاتباع، وأن يكون نصيبنا من ذلك أوفر نصيب وأعظم حظ. ولا حول ولا قوة إلا بالله.

لكن دين الإسلام إنما يتم بأمرين:

أحدهما: معرفة فضل الأئمة وحقوقهم ومقاديرهم وترك كل ما يجر إلى ثلمهم.

والثاني: النصيحة لله سبحانه ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم وإبانة ما أنزل الله سبحانه من البينات والهدى.

ولا منافاة أن الله سبحانه بين القسمين لمن شرح الله صدره، وإنما يضيق عن ذلك أحد رجلين: رجل جاهل بمقاديرهم ومعاذيرهم، أو رجل جاهل بالشريعة وأصول الأحكام.

وهذا المقصود يتلخص بوجوه:

أحدها: إن الرجل الجليل الذي له في الإسلام قدم صالح وآثار حسنة، وهو من الإسلام وأهله بمكانة عليا قد تكون منه الهفوة والزلة هو فيها معذور، بل مأجور لا يجوز أن يتبع فيها مع بقاء مكانته ومنزلته في قلوب المؤمنين، واعتبر ذلك بمناظرة الإمام عبدالله بن المبارك قال: كنابالكوفة فناظروني في ذلك يعني النبيذ المختلف فيه، فقلت لهم: تعالوا فليحتج المحتج منكم عن من يشاء من أصحاب النبي ﷺ بالرخصة، فإن لم يتبين الرد عليه عن ذلك الرجل بشدة صحت عنه، فاحتجوا فما جاؤوا عن أحد برخصة إلا جئناهم بشدة، فلما لم يبق في يد أحد منهم إلا عبدالله بن مسعود وليس احتجاجهم عنه في شدة النبيذ بشيء يصح عنه إنما يصح عنه أنه لم ينبذ له في الجر إلا حذر، قال ابن المبارك: فقلت للمحتج عنه في الرخصة: يا أحمق عد إن ابن مسعود لو كان ها هنا جالساً فقال هو لك حلال وما وصفنا عن النبي ﷺ وأصحابه في الشدة كان ينبغي لك أن تحذر أو تجر أو تخشى، فقال قائلهم يا أبا عبد الرحمن فالنخعي والشعبي وسمى عدة معهما كانوا يشربون الحرام فقلت لهم عدوا عند الاحتجاج تسمية الرجال قرب رجل في الإسلام مناقبه كذا وكذا وعسى أن يكون منه زلة أفللأحد أن يحتج بها فإن أبيتم فما قولكم في عطاء، وطاوس، وجابر بن زيد، وسعيد بن جبير، وعكرمة قالوا: كانوا خياراً، قلت: فما قولكم في الدرهم بالدرهمين يداً بيد فقالوا: حرام فقال ابن المبارك إن هؤلاء رأوه حلالاً فماتوا وهم يأكلون الحرام فبقوا وانقطعت حجتهم، قال ابن المبارك: ولقد أخبرني المعتمر بن سليمان قال: رآني أبي وأنا أنشد الشعر فقال لي يا بني لا تنشد الشعر فقلت له يا أبت كان الحسن ينشد وكان ابن سيرين ينشد فقال لي: أي بني إن أخذت بشر ما في الحسن وبشر ما في ابن سيرين اجتمع فيك الشر كله، وهذا الذي ذكره ابن المبارك متفق عليه بين

العلماء، فإنه ما من أحد من أعيان الأمة من السابقين الأولين ومن بعدهم إلا لهم أقوال وأفعال خفي عليهم فيها السنة وهذا باب واسع لا يحصى مع أن ذلك لا يغض من أقدارهم ولا يسوغ إتباعهم فيها، كما قال سبحانه: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾[١٠٣].

قال ابن مجاهد والحكم بن عتيبة ومالك وغيرهم ليس أحد من خلق الله إلاَّ يؤخذ من قوله ويترك إلا النبي ﷺ، وقال سليمان التيمي إن أخذت برخصة كل عالم اجتمع فيك الشر كله قال ابن عبد البر هذا إجماع لا أعلم فيه خلافاً وقد روي عن النبي ﷺ وأصحابه في هذا المعنى ما ينبغي تأمله فروى كثير بن عبد الله بن عمر، وابن عوف المزني، عن أبيه، عن جده قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إني لأخاف على أمتي من بعدي من أعمال ثلاثة قالوا: وما هي يا رسول الله؟ قال: أخاف عليهم من زلة العالم، ومن حكم جائر ومن هوى متبع»[١٠٤].

وقال زياد بن حدير: قال عمر: ثلاث يهدمن الدين زلة العالم وجدال المنافق بالقرآن وأئمة مضلون.

وقال الحسن: قال أبو الدرداء: إن مما أخشى عليكم زلة العالم وجدال المنافق بالقرآن والقرآن حق وعلى القرآن منار كأعلام الطريق، وكان معاذ بن جبل يقول في خطبته كل يوم، قل ما يخطيه أن يقول ذلك ـ الله حكم قسط هلك المرتابون إن وراءكم فتناً يكثر فيها المال ويفتح فيها القرآن حتى يقرأه المؤمن والمنافق والمرأة والصبي الأسود والأحمر فيوشك أحدهم أن يقول قد قرأت القرآن فما أظن أن يتبعوني حتى أبتدع لهم غيره، قال: فإياكم وما ابتدع فإن كل بدعة ضلالة وإياكم وزيغة الحكيم، فإن الشيطان قد يتكلم على لسان الحكيم بكلمة الضلالة وإن المنافق قد يقول كلمة الحق فتلقوا الحق عمن قد جاء به فإن على الحق نوراً، قالوا: وكيف زيغة الحكيم؟ قال: هي كلمة تروعكم وتنكرونها وتقولون ما هذه فاحذروا زيغته ولا يصدنكم عنه فإنه يوشك أن يفيء وأن يراجع الحق وأن العلم والإيمان مكانهما إلى

---

(١٠٣) سورة: النساء، آية: ٥٩.

(١٠٤) انظر: سنن الدارمي، المقدمة باب ٢٣.

يوم القيامة فمن ابتغاهما وجدهما وقال سلمان الفارسي كيف أنتم عند ثلاثة زلة العالم وجدال المنافق بالقرآن ودنيا تقطع أعناقكم فأما زلة العالم فإن اهتدى فلا تقلدوه دينكم تقول نصنع مثل ما يصنع فلان وننهي عما ينهى عنه فلان وإن أخطأ فلا تقطعوا أياسكم منه فتعينوا عليه الشيطان. وأما مجادلة منافق بالقرآن فإن للقرآن مناراً كمنار الطريق فما عرفتم منه فخذوه وما لم تعرفوه فكلوه إلى الله سبحانه. وأما دنيا تقطع أعناقكم فانظروا إلى من هو دونكم ولا تنظروا إلى من هو فوقكم، وعن ابن عباس قال ويل للأتباع من عثرات العالم قيل كيف ذاك؟ قال يقول العالم شيئاً برأيه ثم يجد من هو أعلم منه برسول الله ﷺ فيترك قوله ذلك ثم يمضي الأتباع.

وهذه آثار مشهورة رواها ابن عبد البر وغيره فإذا كنا قد حذرنا من زلة العالم وقيل لنا أنها أخوف ما يخاف علينا وأمرنا مع ذلك أن لا يرجع عنه فالواجب على من شرح الله صدره للإسلام إذا بلغته مقالة ضعيفة عن بعض الأئمة أن لا يحكيها لمن يتقلد بها بل يسكت عن ذكرها إلى أن يتيقن صحتها وإلا توقف في قبولها فما أكثر ما يحكى عن الأئمة ما لا حقيقة له وكثير من المسائل يخرجها بعض الأتباع على قاعدة متبوعة مع أن ذلك الإمام لو رأى أنها تقضي إلى ذلك لما التزمها، والشاهد يرى ما لا يرى الغائب، ومن علم فقه الأئمة وورعهم علم أنهم لو رأوا هذه الحيل وما أفضت إليه من التلاعب بالدين لقطعوا بتحريم ما لم يقطعوا به أو لا.

الوجه الثاني: إن الذين أفتوا من العلماء ببعض مسائل الحيل أو أخذ ذلك من بعض قواعدهم لو بلغهم ما جاء في ذلك عن النبي ﷺ وأصحابه لرجعوا عن ذلك يقيناً، فإنهم كانوا في غاية الإنصاف، فكان أحدهم يرجع عن رأيه بدون ما في هذه القاعدة، وقد صرح بذلك غير واحد منهم وإن كانوا كلهم مجتمعين على ذلك.

قال الشافعي رضي الله عنه: إذا صح الحديث عن رسول الله ﷺ: «فاضربوا بقولي الحائط»، وهذا قول لسان حال الجماعة، ومن أصولهم أن أقوال أصحاب رسول الله ﷺ المنتشرة لا تترك إلا بمثلها، وقد ذكرنا في التحليل والعينة وغيرهما من الأحاديث والآثار ما يقطع معه اللبيب أن لا حجة لأحد في مخالفتها ولم تشتمل كتب من خالفها من الأئمة عليها حتى يقال أنهم تأولوها فعلم أنها لم تبلغهم.

الوجه الثالث: إن القول بتحريم الحيل قطعي ليس من مسائل الاجتهاد كما قد

بيناه وبينا إجماع الصحابة على المنع منها بكلام غليظ يخرجها من مسائل الاجتهاد واتفاق السلف على أنها بدعة محدثة، وكل بدعة تخالف السنة وآثار الصحابة فإنها ضلالة، وهذا منصوص الإمام أحمد وغيره.

وحينئذ فلا يجوز تقليد من يفتي بها ويجب نقض حكمه، ولا يجوز الدلالة لأحد من المقلدين على من يفتي بها مع جواز ذلك في مسائل الاجتهاد، وقد نص أحمد على هذه المسائل في مثل هذا. وإن كنا نعذر من اجتهد من المتقدمين في بعضها، وهذا كما أن أعيان المكيين والكوفيين لا يجوز تقليدهم في مسألة المتعة والصرف والنبيذ ونحوها بل عند فقهاء الحديث أن من شرب النبيذ المختلف فيه حد وإن كان متأولاً واختلفوا في رد شهادته فردها مالك دون الشافعي وعن الإمام أحمد روايتان، مع أن الذين قالوا بالمتعة والصرف معهم فيهما سنة صحيحة، لكن سنة المتعة منسوخة، وحديث الصرف يفسره سائر الأحاديث، فكيف بالحيل التي ليس لها أصل من سنة ولا أثر أصلاً بل السنن والآثار تخالفها.

وقولهم مسائل الخلاف لا إنكار فيها ليس بصحيح فإن الإنكار، إما أن يتوجه إلى القول بالحكم أو العمل أما الأول فإذا كان القول يخالف سنة أو إجماعاً قديماً وجب إنكاره وفاقاً وإن لم يكن كذلك فإنه ينكر بمعنى بيان ضعفه عند من يقول المصيب واحد وهم عامة السلف والفقهاء، وأما العمل فإذا كان على خلاف سنة أو إجماع وجب إنكاره أيضاً بحسب درجات الإنكار كما ذكرناه من حديث شارب النبيذ المختلف فيه، وكما ينقض حكم الحاكم إذا خالف سنة وإن كان قد اتبع بعض العلماء.

وأما إذا لم يكن في المسألة سنة ولا إجماع وللإجتهاد فيها مساغ. ينكر على من عمل بها مجتهداً أو مقلداً، وإنما دخل هذا اللبس من جهة أن القائل يعتقد أن مسائل الخلاف هي مسائل الاجتهاد كما اعتقد ذلك طوائف من الناس ـ والصواب الذي عليه الأئمة أن مسائل الاجتهاد لم يكن فيها دليل يجب العمل به وجوباً ظاهراً مثل حديث صحيح لا معارض من جنسه فيسوغ له ـ إذا عدم ذلك فيها ـ الإجتهاد لتعارض الأدلة المتقاربة. أو لخفاء الأدلة فيها وليس في ذكر كون المسألة قطعية طعن على من خالفها من المجتهدين كسائر المسائل التي اختلف فيها السلف. وقد تيقنا صحة أحد القولين

فيها. مثل كون الحامل المتوفى عنها تعتد بوضع الحمل. وإن الجماع المجرد عن إنزال يوجب الغسل. وإن ربا الفضل. والمتعة حرام. وإن النبيذ حرام. وإن السنة في الركوع الأخذ بالركب. وإن دية الأصابع سواء. وإن يد السارق تقطع في ثلاثة دراهم ربع دينار. وإن البائع أحق بسلعته إذا أفلس المشتري. وإن المسلم لا يقتل بالكافر. وإن الحاج يلبي حتى يرمي جمرة العقبة، وإن التيمم يكفي فيه ضربة واحدة إلى الكوعين. وإن المسح على الخفين جائز حضراً وسفراً إلى غير ذلك مما لا يكاد يحصى.

وبالجملة من بلغه ما في هذا الباب من الأحاديث والآثار التي لا معارض لها فليس له عند الله عذر بتقليد من ينهاه عن تقليده. ونقول لا يحل لك أن تقول ما قلت حتى تعلم من أين قلت أو تقول إذا صح الحديث فلا تعبأ بقولي ولو لم يكن في الباب أحاديث، فإن المؤمن يعلم بالاضطرار أن نبي الله ﷺ لم يكن ممن يعلم هذه الحيل ويفتي بها هو ولا أصحابه، وأنها لا تليق بدين الله أصلاً، وهذا القدر لا يحتاج إلى دليل أكثر من معرفة حقيقة الدين.

الوجه الرابع: إنا لو فرضنا أن الحيل من مسائل الاجتهاد، كما يختاره في بعضها طائفة من أصحابنا وغيرهم، فإنا إنما بينا الأدلة الدالة على تحريمها كما في سائر مسائل الاجتهاد، فأما جواز تقليد من يخالف فيها ويسوغ الخلاف فيها وغير ذلك فليس هذا من مواضع الكلام فيه، وليس الكلام في هذا مما يختص هذا الضرب من المسائل، فلا يحتاج إلى هذا التقرير أن يجيب عن السؤال بالكلية، وحينئذ فمن وضح له الحق وجب عليه اتباعه، ومن لم يتضح له الحق فحكمه حكم أمثاله في مثل هذه المسائل.

الوجه الخامس: إن المتأخرين أحدثوا حيلاً لم يصح القول بها عن واحد من الأئمة ونسبوها إلى مذهب الشافعي أو غيره، وهم مخطئون في نسبها لا إليه على الوجه الذي يدعونه خطأ بينا يعرفه من عرف نصوص كلام الشافعي وغيره، فإن الشافعي رضي الله عنه ليس معروفاً بأن يفعل الحيل ولا يدل عليها ولا يشيرعلى مسلم أن يسلكها ولا يأمر بها من استنصحه. بل هو يكرهها وينهي عنها بعضها كراهة تحريم وبعضها كراهة تنزيه، وكثير من الحيل أو أكثر الحيل المضافة إلى مذهبه من تصرفات

بعض المتأخرين من أصحابه تلقوها عن المشرقيين، نعم الشافعي رضي الله عنه يجري العقود على ظاهر الأمر بها من غير سؤال المعاقد عن مقصوده. كما يجري أمر من ظهرت زندقته، ثم أظهر التوبة على ظاهر قبول التوبة منه من غير استدلال على باطنه. وكما يجري كنايات القذف وكنايات الطلاق على ما يقول المتكلم أنه مقصوده من غير اعتبار بدلالة الحال، وربما أخذ من كلامه عدم تأثير العقد في الظاهر بما يسبقه من المواطأة وعدم فساده بما يقارنه من النيات على خلافه عنه في هذين الأصلين، إما أن الشافعي رضي الله عنه، أو من هو دونه يأمر الناس بالكذب والخداع بما لا حقيقة له. وبشيء يتيقن بأن باطنه خلاف ظاهره فما ينبغي أن يحكى هذا عن مثل هؤلاء. فإن هذا ليس في كتبهم، وإنما غايته أن يؤخذ من قاعدتهم. فرب قاعدة لو علم صاحبها ما تفضي إليه لم يقلها.

فمن رعاية حق الأئمة أن لا يحكي هذا عنهم ـ ولو روي عنهم ـ لفرط قبحه، ولهذا كان الإمام أحمد رضي الله عنه يكره أن يحكي عن الكوفيين والمدنيين والملكيين المسائل المستقبحة. مثل مسألة النبيذ. والصرف. والمتعة. وفحاش النساء. إذا حكيت لمن يخاف أن يقلدهم فيها. أو ينقصهم بسببها، وفرق بين أن آمر بشيء. أو أفعله، وبين أن أقبل من غيري ظاهره.

وقد كان بين الأئمة من أصحاب الشافعي من ينكرون على من يحكي عنه الافتاء بالحيل. مثل ما قاله الإمام ابن عبدالله بن بطة سألت أبا بكر الآجري ـ وأنا وهو في منزله في مكة ـ عن هذا الخلع الذي يفتي به الناس وهو أن يحلف رجل أن لا يفعل شيئاً لا بد له من فعله، فيقال له اخلع زوجتك، وافعل ما حلفت عليه، ثم راجعها واليمين بالطلاق ثلاثاً. وقلت أن قوماً يفتون الرجل الذي يحلف بإيمان البيع ويحنث أن لا شيء عليه، ويذكرون أن الشافعي لم ير على من حلف بيمين البيعة شيئاً. فجعل أبو بكر يعجب من سؤالي عن هاتين المسألتين في وقت واحد. ثم قال لي: إعلم منذ كتبت العلم وجلست للكلام فيه، والفتوى ما أفتيت في هاتين المسألتين بحرف ولقد سألت أبا عبدالله الزبيري الضرير عن هاتين المسألتين، كما سألتني عن التعجب ممن يقدم على الفتوى فيهما. فأجابني بجواب كتبته عنه، ثم قام فأخرج لي كتاب أحكام الرجعة والنشوز من كتاب الشافعي، وإذا مكتوب على ظهره بخط أبي بكر سألت أبا

عبدالله الزبيري فقلت له الرجل يحلف بالطلاق ثلاثاً أن لا يفعل شيئاً، ثم يريد أن يفعله. وقلت له أن أصحاب الشافعي يفتون فيها بالخلع يخالع . ثم يفعل فقال الزبيري ما أعرف هذا من قول الشافعي ، ولما بلغني أن له في هذا قولاً معروفاً، ولا أرى من يذكر هذا عنه إلا محيلاً .

وقلت له الرجل يحلف بإيمان البيعة، فيحنث ويبلغني أن قوماً يفتونهم أن لا شيء عليه أو كفارة يمين، فجعل الزبيري يتعجب من هذا .

وقال أما هذا فما بلغني عن عالم ولا بلغني فيه قول ولا فتوى. ولا سمعت أن أحداً أفتى في هذه المسألة بشيء قط. قلت للزبيري ولا عندك فيها جواب. فقال إن ألزم الحالف نفسه جميع ما في يمين البيعة وإلا فلا أقول غير هذا ـ قال الإمام أبو عبد الله بن بطة .

فكتبت هذا الكلام من ظهر كتاب أبي بكر وقرأته عليه، ثم قلت له: فأنت إيش تقول يا أبا بكر؟ فقال: هكذا أقول وإلا فالسكوت عن الجواب أسلم لمن أراد السلامة إن شاء الله تعالى .

ذكر هذا الإمام ابن عبدالله بن بطة في جزء صنفه في الرد على من يفتي بخلع اليمين وذكر الآثار فيه عن السلف بالرد له وأنه محدث في الإسلام: وأبو عبد الله الزبيري أحد الأئمة الأعلام من قدماء أصحاب الشافعي رضي الله عنه فإذا كان هذا في خلع اليمين فكيف أن يهبه شيئاً ليقفه عليه وأمثالها.

والطريق الثاني: أن يتقلد قول من يصحح وقف الإنسان على نفسه كما هو إحدى الروايتين عن أحمد وقول أبي يوسف وغيرهما. وهو متوجه. فإن حجة المانع إمتناع كون الإنسان معطياً من نفسه لنفسه، وهذا لم يصح أن يبيع نفسه ولا يهب نفسه. فيقال الواقف شبيه العتق والتحرير من حيث أنه يمتنع نقل الملك في رقبته. وأشبه شيء به أم الولد، وهذا مأخذ من يقول إن رقبة الوقف ينتقل ملكها إلى الله سبحانه، ولهذا قال من قال: إنه لا يفتقر إلى قبول. وإذا كان مثل التحرير لم يكن مملكاً لنفسه، بل يكون محرجاً للملك عن نفسه ومانعاً لنفسه من التصرف في رقبته مع الانتفاع بالمنفعة فيشبه الاستيلاء، ولو قيل أن رقبة الوقف تنتقل إلى الموقوف عليه

فإنه ينقل إلى جميع الموقوف عليهم بطناً بعد بطن يتلقونه من الواقف، والطبقة الأولى أحد الموقوف عليهم ـ وإذا اشترى أحد الشريكين لنفسه من مال الشركة، أو باع جاز على المختار لاختلاف حكم الملكين، فلأن يجوز أن ينتقل ملكه المختص إلى طبقات موقوف عليها هو أحدهما أولى لأنه في كلا الموضعين نقل ملكه المختص إلى ملك مشترك له فيه نصيب ثم له في الشركة الملك الثاني من جنس الأول فإنه يملك التصرف في الرقبة، وفي الوقف ليس من جنسه فيكون الجواز فيه أولى.

يؤيد هذا: إنه إذا وقف على جهة عامة جاز له أن يكون كواحد من أهل تلك الجهة كوقف عثمان رضي الله عنه بئر رومة وجعله دلوه كدلاء المسلمين، وكصلاة المرء في مسجد وقفه ودفنه في مقبرة سلبها، إلى غير ذلك من الصور، فإذا جاز للواقف أن يكون موقوفاً عليه في الجهة العامة، جاز مثله في الجهة الخاصة المحصورة. لاتفاقهما في المعنى. بل الجواز هنا أولى من حيث أنه موقوف عليه بالتعيين، وهناك دخل في الوقف بشمول الاسم له. وليس الغرض هنا تقرير هذه المسألة ولا غيرها. وإنما الغرض التنبيه على أنه قد أحدث الناس حيلاً وخدعاً أكثر مما أنكره السلف على من أفتى بالحيل من أهل الرأي مع أن الله سبحانه قد أغناهم عنها بسلوك طريق إما جائز لا ريب فيه، أو مختلف فيه اختلافاً يسوغ معه الأخذ بأحد القولين إجتهاداً أو تقليداً وهذا خير عند من فقه عن الله سبحانه أمره ونهيه من المخادعات التي مضمونها الاستهزاء بآيات الله تعالى والتلاعب بحدوده.

فإن قيل: فإذا ملك الرجل غيره شيئاً ليقفه عليه ثم على جهة متصلة من بعده فما حكم هذا في نفس الأمر، وكيف حكم على من علم أن هذا هو حقيقة هذا الوقف؟ قيل: هذا التمليك والشرط يضمن شيئين.

أحدهما: لا حقيقة له وهو انتقال الملك إلى الملك.

والثاني: الإذن له في الوقف على هذا الوجه وموافقته عليه. وهذا في المعنى توكيل له في الوقف: فحكم هذا الملك قبل التمليك وبعده سواء لم يملكه المملك. ولو مات قبل وقفه لم يحل لورثته أخذه. ولو أخذه ولم يفقه على صاحبه ولم يرده إليه كان ظالماً عاصياً. ولو تصرف فيه صاحبه بعد هذا التمليك لكان تصرفه فيه نافذ لنفوذه قبل التمليك ـ وهذا كله فيما بينه وبين الله، وكذلك في الظاهر إن قامت بينة بما تواطآ

عليه، أو اعترف له المملك بذلك، أو كانت دلالة الحال تقتضي ذلك.

لكن المالك قد أذن لهذا في أن يقفه وهوراض بذلك، وهذا الإذن والتوكيل، وإن كان قد حصل في ضمن عقد فاسد فإنه لا يفسد بفساد العقد كما لو فسدت الشركة أو المضاربة، فإن تصرف الشريك والعامل صحيح بما تضمنه العقد مع الإذن مع فساد العقد، بل الإذن في مثل هذه الهبة الباطلة أولى من وجهين:

أحدهما: إنهما قد اتفقا قبل العقد على أن يقفه على صاحبه وتراضيا على ذلك واتفقا على أن هذه الهبة ليست هبة بتاتاً بل هي مثل هذه التلجئة فيكون الاتفاق للأول إذناً صحيحاً، ورده بعده عقد فاسد، وكان مثل هذا مثل أن يتفقا على بيع تلجئة أو هبة تلجئة، وإن لم يفعل في المبيع والموهوب كذا وكذا، فإن جميع تلك التصرفات المأذون فيها تقع صحيحة لأنها وكالة صحيحة في الباطن لم يرد بعدها ما يناقضها في الحقيقة.

الثاني: إنا إنما أبطلنا هذا العقد لكونه قد اشترط على الموهب له أنه لا يتصرف فيه إلا بالوقف الذي هو في الظاهر واهب، والتصرف في العين لا يتوقف على الملك، بل يصح بطريق الوكالة، وبطريق الولاية، فلا يلزم من بطلان الملك بطلان الإذن الذي تضمنه الشرط لأن الإذن مستنداً غير الملك ولا يقال لما بطل الملك بطل التصرف الذي هو من توابعه التصرف في مثل هذه الصورة، وليس هو من توابع الملك وإنما هو من توابع ما هو في الظاهر ملك للثاني وفي الحقيقة ليس ملكاً للثاني، بل هو باق على ملك الأول، وإذا كان من توابع ما هو في الحقيقة باق على ملك الأول، وفي الظاهر ملك للثاني فبطلان هذا الثاني لا يستلزم بطلان الملك الحقيقي، ولا بطلان توابعه.

يؤيد هذا أن الحيل التي استحلت بأسماء باطلة يجب أن تسلب تلك الأسماء المنحولة وتعطى الأسماء الحقيقية كما يسلب منها ما يسمى بيعاً أو نكاحاً أو هدية وهذه الأسماء تسمى رباً وسفاحاً ورشوة، فكذلك هذه الهبة تسلب اسم الهبة وتسمى توكيلاً وإذناً، فإن صحة الوكالة لا تتوقف على لفظ مخصوص بل بكل قول دل على الإذن في التصرف فهو وكالة.

وهذه المواطأة على هذه الهبة لا ريب أنها تدل على الإذن في هذا الوقف

فتكون وكالة، وإذا كان كذلك فمن اعتقد صحة وقف الإنسان على نفسه كما بينا مأخذه، واعتقد صحة هذا الوقف، وكان هذا الوقف لازماً إذا وقفه ذلك الملك الموكل كلزومه لو وقفه المالك نفسه أو وكيل محض، وينبني على ذلك سائر أحكام الوقف الصحيح من حل التناول منه ونحو ذلك.

ومن اعتقد وقف الإنسان على نفسه باطلاً كان هذا وقفاً منقطع الإبتداء لكونه وقف على نفسه والوقف لا يجوز عليها ثم على غيره والوقف جائز عليه، وفي هذه المسألة خلاف مشهور فقيل لا يصح الوقف بخلاف المنقطع الانتهاء، لأن الطبقة الثانية والثالثة تبع للأولى فإذا لم تصح الأولى فما بعدها أولى، ولأن الواقف لم يرض أن يصير للثانية إلا بعد الأولى وما رضي به لم يرض به الشارع فالذي رضيه الشارع لم يرضه والذي رضيه لم يرضه الشارع، ولا بد في صحة التصرف من رضى المتصرف وموافقة الشرع، فعلى هذا هو باق على ملك الواقف، فإذا مات انبنى على أنه إذا قال هذا وقف بعد موتي صح، أو هو كالمعلق بالشرط.

فإن قيل: هو كالمعلق بشرط. فلا كلام. وإن قيل بصحته أمكن أن يقال بصحة هذا الوقف بعد موته من الثلث، وأنه فيما زاد على الثلث موقوف على إجازة الورثة بخلاف ما لو وقف على حربي أو مرتد وبعد موته على من يصح لأنه إذا وقف على نفسه وبعد موته على جهة متصلة أمكن أن يلغي قوله على نفسي ويجعل كأنه قال بعد موتي على كذا وهذا يصححه من لا يصحح الوقف على تلك الجهة بعد موت فلان إلحاقاً للوقف بالوصية فإنه من جنس العطايا والعطية يصح تعليقها بشرط، وإنما جاز هذا في الوصايا إلحاقاً بالميراث، وقيل أن هذا الوقف المنقطع الابتداء صحيح ثم فيه وجهان:

أحدهما: إنه يصرف في الحال مصرف الوقف المنقطع الابتدا ء فإذا مات هذا الواقف صرف إلى تلك الجهة الباطلة.

والثاني: إنه يصرف في الحال فإذا مات الواقف صرف إلى تلك الجهة الصحيحة جعلا له بمنزلة المعلق على شرط ـ وكذلك جعل في تعليق الواقف بالشرط وجهان لتردده بين شبه العتق والتحرير وبين شبه الهبة والتمليك.

فإن قيل: فإن أقر من في يده عقار أنه وقف عليه من غيره ثم على جهة متصلة وكان قد جعل هذا حيلة لوقفه على نفسه من غير أن يكون قد وقفه عليه أحد فما حكم ذلك في الباطن وحكم من علم ذلك من الموقوف عليه؟

قيل: هذا أيضاً إنما قصد إنشاء الوقف فيكون كمن أقر بطلاق أو عتاق ينوي به الإنشاء لأن الوقف ينعقد باللفظ الصريح وباللفظ الكناية مع النية ويصح أيضاً بالفعل مع النية عند الأكثرين، فإذا كان مقصوده هو الوقف على نفسه وتكلم بقوله هذا وقف علي ثم على كذا وكذا وميزه بالفعل عن ملكه صار كما لو قال وقفته على نفسي ثم على كذا وكذا، لأن الإقرار يجوز أن يكون كتابة في الإنشاء يجوز أن يقصد به الأخبار فإذا قصد به دين. بخلاف ما لو كان إقراراً محضاً وهو يعلم كذب نفسه فيه كان وجود هذا الإقرار كعدمه فيما بينه وبين الله: ففرق بين إقرار قصد به الأخبار عما مضى. وإقرار قصد به الإنشاء وإنما ذكر بصيغة الأخبار لغرض من الأغراض.

ومما يوضح هذا أن صيغ العقود قد قيل: هي إنشآت. وقيل: إخبارات ـ وهي في الحقيقة إخبار عن المعاني التي في القلب وتلك المعاني إنشآت فاللفظ خبر والمعنى إنشاء إنما يتم حكمه باللفظ، فإذا أخبر أن هذا المكان وقف عليه وهو يعلم أن غيره لم يقفه عليه بل هو كاذب في هذا وإنما مقصوده أن يصير هو واقفاً له فقد أجمع لفظ الأخبار وإرادته الوقف. فلو كان أخبر عن هذه الإرادة لم يكن فيه ريب أنه إنشاء وقف، لكن لما كان اللفظ إخباراً عن غير ما عناه والذي عناه لم يلفظ به صارت المسألة محتملة، لكن هذه النية مع هذا اللفظ ونحوه ومع الفعل الذي لو تجرد عن لفظ لكان مع النية بمنزلة المتكلم بالوقف يوجب جعل هذا وقفاً، وهذا المعنى ينبني على ما تقدم قبل هذا ـ وإذا كان هذا إنشاء للوقف فحكمه على ما تقدم والله سبحانه أعلم.

وإذا كان الرجل ممن يعتقد مثلاً بطلان وقف الإنسان على نفسه. وبطلان استثناء منفعة الوقف. فالواجب مع هذا الاعتقاد. أما الوقف على غيره ظاهراً وباطناً. أو الوصية بالوقف بعد موته فيما يسوغ الوصية فيه والإمساك عما زاد. أو ترك الوقف وكذلك كل من اعتقد اعتقاداً يرى أنه لا يسوغ له الخروج عنه فإنه يجب الوفاء بموجبه كالأمور التي لا شك في تحريمها من الربا والسفاح وغير ذلك، فإنه يجب الإمساك

عما حرم الله سبحانه وأنه لا يستحل محارمه بأدنى الحيل ولا يتوهم الإنسان إن في الإمساك عن المحرم ضيقاً أو ضرراً أو في فعل الواجب فإنه من يتق الله تعالى يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب ومن يتوكل على الله فهو حسبه ولا بد أن يبتلى المرء في أمر الله ونهيه تارة يترك ما يهوى وتارة يفعل ما يكره، كما يبتلى في الحوادث المقدرة بمثل ذلك، وقد قال سبحانه: ﴿الٓمٓ، أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ، وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾(١٠٥). وقال سبحانه: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيماً﴾(١٠٦). وقال سبحانه: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ ٱللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ﴾(١٠٧). وقال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُم مِّن بَعْدِ ذَٰلِكَ وَمَآ أُوْلَٰٓئِكَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ، وَإِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ، وَإِن يَكُن لَّهُمُ ٱلْحَقُّ يَأْتُوٓاْ إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ، أَفِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَمِ ٱرْتَابُوٓاْ أَمْ يَخَافُونَ أَن يَحِيفَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُۥ﴾(١٠٨). الآيات ومن هنا ينشأ.

* * *

الوجه الرابع عشر

وهو أن الحيلة إنما تصدر من رجل كره فعل ما أمر الله سبحانه أو ترك ما نهى الله سبحانه عنه وقد قال الله سبحانه: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱتَّبَعُواْ مَآ أَسْخَطَ ٱللَّهَ وَكَرِهُواْ رِضْوَٰنَهُۥ فَأَحْبَطَ أَعْمَٰلَهُمْ﴾(١٠٩)، وقال سبحانه: ﴿وَمَا مَنَعَهُمْ أَن تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَٰتُهُمْ إِلَّآ أَنَّهُمْ كَفَرُواْ بِٱللَّهِ وَبِرَسُولِهِۦ وَلَا يَأْتُونَ ٱلصَّلَوٰةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَىٰ وَلَا يُنفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ

---

(١٠٥) سورة: العنكبوت، آية: ٣.

(١٠٦) سورة: النساء، آية: ٦٥.

(١٠٧) سورة: الحجرات، آية: ٧.

(١٠٨) سورة: النور، آية: ٤٧: ٥٠.

(١٠٩) سورة: محمد، آية: ٢٨.

كَـٰرِهُونَ﴾(١١٠). وقال سبحانه: ﴿فَإِذَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ مُّحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا ٱلْقِتَـالُ رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ نَـظَرَ ٱلْمَغْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ ٱلْمَـوْتِ فَأَوْلَىٰ لَهُمْ، طَاعَةٌ وَقَوْلٌ مَّعْرُوفٌ﴾(١١١). إلى غير ذلك من المواضع التي ذم الله فيها من كره ما أنزل الله من الصلاة والزكاة والجهاد وجعله من المنافقين.

وقال سبحانه في المؤمنين المربيين: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ، فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِـهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾(١١٢).

وقال: يجب أن تتلقى أحكام الله بطيب نفس وانشراح صدر، وأن يتيقن العبد أن الله لم يأمره إلا بما في فعله صلاح، ولم ينهه إلا عما في فعله فساد سواء كان ذلك من نفس العبد بالأمر والنهي أو من نفس الفعل أو منهما جميعاً، وأن المأمور به بمنزلة القوت الذي هوقوام العبد والمنهي عنه بمنزلة السموم التي هي هلاك البـدن وسقمه ومن يتيقـن هذا لم يطلب أن يحتال على سقوط واجب في فعله صلاح له ولا على فعل محرم في تركه صلاح له أيضـاً، وإنما تنشـأ الحيل من ضعف الإيمـان، فلهذا كانت من النفاق وصارت نفاقاً في الشرائع كما أن النفاق الأكبر نفاق في الدين، وإذا كانت الحيلة مستلزمة الكراهة أمر الله ونهيه وذلك محرم، بـل نفاق فحكم المستلزم كذلك فتكون الحيل محرمة بل نفاقاً، ولو فرض أن ينشأ من الحيـل تجرد في بعض حق الأشخـاص عن هذا الإلـزام لكـان ذلـك صـوراً قليلة، فيجب أن يتعلق الحكم بالغالب، ثم أقل ما فيها أنها مـظنة لـذلك والحكمـة إذا كانت خفيـة أو منتشرة علق الحكم بمظنتها وكراهة الأمر والنهي تخفى عن صاحبها ولا تنضبط الحيلة التي تتضمن ذلك من التي لا تتضمنه فيعلق الحكم بمظنة ذلك وهو الحيلة مطلقاً ـ وإنما يتم هذا الوجه والذي قبله بذكر أقسام الحيلة وهو.

* * *

(١١٠) سورة: التوبة، آية: ٥٤.

(١١١) سورة: محمد، آية: ٢٠.

(١١٢) سورة: البقرة، آية: ٢٧٩.

الوجه الخامس عشر

وهو أنه ليس كلما يسمى في اللغة حيلة أو يسميه بعض الناس حيلة أو يسمونه آلة مثل الحيلة المحرمة حراماً فإن الله سبحانه قال في تنزيله: ﴿إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾(١١٣) فلو احتال المؤمن المستضعف على التخلص من بين الكفار لكان محموداً في ذلك. ولو احتال مسلم على هزيمة الكافر، كما فعل نعيم بن مسعود يوم الخندق أو على أخذ ماله منهم، كما فعل الحجاج بن علاطة وعلى قتل عدو لله ولرسوله كما فعل النفر الذين احتالوا على ابن أبي الحقيق اليهودي وعلى قتل كعب بن الأشرف إلى غير ذلك لكان محموداً أيضاً، فإن النبي ﷺ قال: «الحرب خدعة»(١١٤). وكان إذا أراد غزوة ورى بغيرها والناس في التلطف وحسن التحيل على حصول ما فيه رضى الله ورسوله أو دفع ما يكيد الإسلام وأهله سعي مشكور.

والحيلة مشتقة من التحول وهو النوع من الحول كالجلسة والقعدة من الجلوس والقعود والأكلة والشربة من الأكل والشرب ومعناها نوع مخصوص من التصرف والعمل الذي هو التحول من حال إلى حال هذا مقتضاه في اللغة. ثم غلبت بعرف الاستعمال على ما يكون من الطرق الخفية إلى حصول الغرض وبحيث لا يتفطن له إلا بنوع من الذكاء والفطنة فإن كان المقصود أمراً حسناً كانت حيلة حسنة وإن كان قبيحاً كانت قبيحة، ولما قال النبي ﷺ: «لا ترتكبوا ما ارتكبت اليهود فتستحلون محارم الله بأدنى الحيل»(١١٥). صارت في عرف الفقهاء إذا أطلقت قصد بها الحيل التي يستحل بها المحارم كحيل اليهود، وكل حيلة تضمنت إسقاط حق الله أو الآدمي، فهي تندرج فيما يستحل بها المحارم، فإن ترك الواجب من المحارم.

ألا ترى أن النبي ﷺ سمى الحرب خدعة؛ ثم إن الخداع في الدين محرم بكتاب وسنة رسوله وقالت أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط وكانت من المهاجرات سمعت رسول الله ﷺ، يقول: «ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس فينمي خيراً أو

---

(١١٣) سورة: النساء، آية: ٩٨.

(١١٤) سبق تخريجه.

(١١٥) سبق تخريجه.

يقول خيراً»[١١٦] متفق عليه. وفي رواية لمسلم: «ولم يرخص في شيء مما يقول الناس إلا في ثلاث يعني الحرب والإصلاح بين الناس، وحديث الرجل امرأته، وحديث المرأة زوجها»، وفي رواية له قال الزهري ولم أسمع يرخص في شيء مما يقول الناس أنه كذب إلا في ثلاث.

وعن أسماء بنت يزيد بن سكن أن النبي ﷺ خطب الناس فقال: «أيها الناس ما يحملكم على أن تتابعوا في الكذب كما يتتابع الفراش كل الكذب يكتب على ابن آدم إلا ثلاث خصال رجل كذب امرأته ليرضيها ورجل كذب بين امرأين ليصلح بينهما ورجل كذب في خدعة حرب»[١١٧]. رواه الترمذي بنحوه ولفظه: «لا يحل الكذب إلا في ثلاث» وقال: حديث حسن، ويروى أيضاً، عن ثوبان موقوفاً ومرفوعاً: «الكذب كله إثم إلا ما ينفع به المسلم أو دفع به عن دين».

فلم يرخص فيما تسميه الناس كذباً وإن كان صدقاً في العناية ولهذا قال النبي ﷺ: «لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات قوله لسارة أختي. وقوله: بل فعلهم كبيرهم هذا وقوله إني سقيم» والثلاث معاريض وملاحه. فإنه قصد باللفظ ما يطابقه في عنايته لكن لما أفهم المخاطب مالا يطابقه سمي كذباً ثم هذا الضرب قد ضيق فيه كما ترى.

يؤيد هذا التفسير ما روى مالك عن صفوان بن سليم أن رجلاً قال لرسول الله ﷺ: أكذب امرأتي؟ فقال رسول الله ﷺ: «لا خير في الكذب» فقال الرجل: أعدها وأقول لها، فقال النبي ﷺ: «لا جناح عليك»[١١٨]. وسيجيء كلام ابن عيينة في ذلك وبالجملة يجوز للإنسان أن يظهر قولاً وفعلاً مقصوده به مقصود صالح وإن ظن الناس أنه قصد به غير ما قصد به إذا كانت فيه مصلحة دينية مثل دفع ظلم عن نفسه أو عن مسلم أو دفع الكفار عن المسلمين أو الاحتيال على إبطال حيلة محرمة أو نحو ذلك فهذه حيلة جائزة.

وإنما المحرم مثل أن يقصد بالعقود الشرعية ونحوها غير ما شرعت العقود له،

---

(١١٦) سبق تخريجه.

(١١٧) سبق تخريجه.

(١١٨) سبق تخريجه.

فيصير مخادعاً لله، كما أن الأول خادع الناس ومقصوده حصول الشيء الذي حرمه الله لولا تلك الحيلة وسقوط الشيء الذي يوجبه الله تعالى لولا تلك الحيلة، كما أن الأول مقصوده إظهار دين الله ودفع معصية الله، ونظير هذا أن يتأول الحالف في يمينه إذا استحلفه الحاكم لفصل الخصومة، فإن يمينك على ما يصدقك به صاحبك، والنية للمستحلف في مثل هذا باتفاق المسلمين ولا ينفعه التأويل وفاقاً، وكذلك لو تأول من غير حاجة لم يجز عند الأكثر من العلماء، بل الاحتيال في العقود أقبح من حيث أن المخادع فيها هو الله تعالى، ومن خادع الله فإنما خدع نفسه وما يشعر، ولهذا لا يبارك لأحد في حيلة استحل بها شيئاً من المحرمات ويتبين الحال بذكر أقسام الحيل.

أقسام الحيل:

فنقول هي أقسام:

أحدها: الطرق الخفية التي يتوسل بها إلى ما هو محرم في نفسه بحيث لا تحل بمثل ذلك السبب بحال فمتى كان المقصود بها حراماً في نفسه فهي حرام باتفاق المسلمين وصاحبها يسمى داهية ومكاراً وذلك من جنس الحيل على هلاك النفوس وأخذ الأموال وفساد ذات البين وحيل الشيطان على إغواء بني آدم وحيل المخادعين بالباطل على إدحاض حق وإظهار باطل في الأمور الدينية والخصومات الدنيوية، وبالجملة فكل ما هو محرم في نفسه فالتوسل إليه بالطرق الظاهرة محرم فكيف بالطرق الخفية التي لا تعلم وهذا مجمع عليه بين المسلمين.

ثم من هذه الحيلة ما يقصد بها حصول المقصود وإن ظهر أنه محرم كحيل اللصوص ولا مدخل لهذا في الفقه.

ومنها مايقصد به مع ذلك إظهار الحيل في الظاهر وهذه الحيل لا يظهر صاحبها إن مقصوده بها شر وقد لا يمكن الاطلاع على ذلك غالباً ففي مثل هذا قد تسد الذرايع إلى تلك المقاصد الخبيثة ومثال هذاإقرار المريض لوارث لا شيء له عنده، فيجعله حيلة إلى الوسيلة له وهذا محرم باتفاق المسلمين وتعليمه هذا الإقرار حرام والشهادة عليه مع العلم بكذبه حرام والحكم بصحته مع العلم ببطلانه حرام فإن هذا كاذب غرضه تخصيص بعض الورثة بأكثر من حقه فالحيلة نفسها محرمة والمقصود بها

محرم، لكن لما أمن أن يكون صادقاً اختلف العلماء في إقرار المريض لوارث هل هو باطل سداً للذريعة ورداً لإقرار الذي صادف حق المورث فيما هو متهم فيه لأنه شاهد على نفسه فيمايتعلق به حقهم فترد التهمة كالشاهد على غيره أو هو مقبول إحساناً للظن بالمقر عند الخاتمة.

ومن هذا الباب إحتيال المرأة على فسخ نكاح الزوج مع إمساكه بالمعروف بانكارها للاذن للولي أو بإساءة عشرته بمنع بعض حقوقه أو فعل ما يؤذيه أو غير ذلك، واحتيال البائع على فسخ البيع بدعواه إنه كان محجوزاً عليه أو احتيال المشتري بدعواه إنه لم ير المبيع، واحتيال المرأة على مطالبة الرجل بمال بإنكارها الإنفاق أو إعطاء الصداق إلى غير ذلك من الصور فهذا لا يستريب أحد في أن هذا من كبائر الإثم ومن أقبح المحرمات وهي بمنزلة لحم خنزير ميت حرام من جهة أنها في نفسها محرمة لأنها كذب على مسلم أو فعل معصية ومن جهة أنها ترسل بها إلى إبطال حق ثابت أو إثبات باطل.

ويندرج في هذا القسم ما هو في نفسه مباح لكن يقصد المحرم صار حراماً كالسفر لقطع الطريق ونحو ذلك فصار هذا القسم مشتملاً على قسمين.

القسم الثالث: أن يقصد بالحيلة أخذ حق أو دفع باطل لكن يكون الطريق في نفسه محرماً مثل أن يكون له على رجل حق مجحود فيقيم شاهدين لا يعلمانه فيشهدان بـه فهـذا محرم عظيم عند الله قبيح لأن ذينك الرجلين شهدا بالزور حيث شهدا بما لا يعلمانه وهو حملهما على ذلك، وكذلك لو كان له عند رجل دين وله عنده وديعة فجحد الوديعة وحلف ما أودعني شيئاً، أو كان له على رجل دين لا بينة به ودين آخر به بينة لكن قد أقضاه فيدعي هذا الدين ويقيم به البينة وينكر الاقتضاء ويتأول أني إنما استوفي ذلك الدين الأول. فهذا حرام كله لأنها إنما يتوصل إليه بكذب منه أو من غيره لا سيما إن حلف. والكذب حرام كله.

وهذا قد يدخل فيه بعض من يفتي بالحيلة لكن الفقهاء منهم لا يحلونه.

القسم الرابع: أن يقصد حل ما حرمه الشارع وقد أباحه على سبيل الضمن والتبع إذا وجد بعض الأسباب أو سقوط ما أوجبه وقد أسقطه على سبيل الضمن والتبع

إذا وجد بعض الأسباب فيريد المحتال أن يتعاطى ذلك السبب قاصداً به ذلك الحيلة والسقوط ـ وهذا حرام من وجهين كالقسم الأول من جهة أن مقصوده حل ما لم يأذن به الشارع بقصد استحلاله أو سقوط ما لم يأذن الشارع بقصد إسقاطه. والثاني أن ذلك السبب الذي يقصد به الإستحلال لم يقصد به مقصوداً يجامع حقيقته بل قصد به مقصوداً ينافي حقيقته ومقصوده الأصلي أو لم يقصد به مقصوده الأصلي بل قصد به غيره. فلا يحل بحال. ولا يصح إن كان ممن يمكن إبطاله.

وهذا القسم هو الذي كثر فيه تصرف المحتالين ممن ينتسب إلى الفتوى وهو أكثر ما قصدنا الكلام فيه فإنه قد اشتبه أمره على المحتالين فقالوا الرجل إذا قصد التحليل مثلاً لم يقصد محرماً فإن عودة المرأة إلى زوجها بعد زواج حلال. والنكاح الذي يتوصل به إلى ذلك حلال بخلاف الأقسام الثلاثة ـ وهذا جهل فإن عودة المرأة إلى زوجها إنما هو حلال إذا وجد النكاح الذي هو النكاح والنكاح إنما هو مباح إذا قصد به ما يقصد بالنكاح لأن حقيقة النكاح إنما يتم إذا قصد ما هو مقصوده أو قصد نفس وجوده أو وجود بعض لوازمه وتوابعه والنكاح ليس مقصوده في الشرع ولا في العرف الطلاق الموجب لتحليل المحرمة.

فإن الطلاق رفع النكاح وإزالته وقصد إيجاد الشيء لإعدامه لغير غرض يتعلق بنفس وجوده محال فالحل يتبع الطلاق والطلاق يتبع النكاح والنكاح يتبع حقيقته التي شرع النكاح وجعل من أجلها، فإذا وقع الأمر هكذا حصل الحل، أما إذا قصد بالنكاح التحليل صار النكاح تابعاً له والشارع قد جعل الحل المطلق تابعاً للطلاق الثاني بعد النكاح فيصير كل منهما فرعاً للآخر وتبعاً له فيصير الثاني فرع نفسه وأصل أصله بمنزلة تعليل كل واحد من الأمرين بالآخر وهذا محال لأن كلاً منهما إذا كان إنما يحصل تبعاً للآخر وجب أن لا يحصل واحد منهما، وإذا كان إنما يقصد لأجل والآخر وجب أن لا يقصد واحد منهما، وإذا لم يقصد واحد منهما كان وجود ما وجد منهما عبثاً والشارع لا يشرع العبث، ثم فيه إرادة وجود الشيء وعدمه، وذلك جمع بين متنافيين فلا يراد واحد منهما فيصير العقد أيضاً عبثاً وحقيقة الأمر على طريقة المحتالين أن تصير العقود الشرعية عبثاً وهذا من أسرار قاعدة الحيل فليتفطن له.

فإن قيل: المقاصد في الأقوال والأفعال هي عللها التي هي غاياتها ونهاياتها

وهـذه العلل التي هي الغايـات هي متقدمـة في العلم والقصد متـأخـرة في الـوجـود والحصول، ولهذا يقال أول الفكرة آخر العمل وأول البغية آخر الدرك والعلل التي هي الغايات والعواقب، وإن كان وجودها بفعل الفاعل الذي هو مبدأ وجودها وسبب كـونها فبتصورها وقصدها صار الفاعل فاعلاً فهي المحققة لكـون الفاعـل فاعـلاً والمقومـة لفعله وهي علة للفعل من هذا الوجه والفعل علة لها من جهة الوجود كالنكاح مثلاً فإنه علة لحل المتعة وحل المتعة علة له من جهة أن يقصدها فإنما حصل حل الاستمتاع بالنكاح وإنما حصل النكاح بقصد الناكح حل الاستمتاع فحل الاستمتاع حقيقة موجبة للقصد أعني أنه بحيث يقصده المسلم والقصد موجب للفعل والفعل موجب لـوجود الحل فصارت العاقبة من حيث هي معلومة مقصودة علة ومن حيث هي موجودة معلولة وشركها في أحد الوصفين معلول غير مقصود وفي الآخر علة في نفس الوجود.

ومثال الأول لدوا للموت وابنوا للخراب التي تسمى لام العاقبة.

ومثال الثاني قعد عن الحرب جنباً ومنع المال بخلاً وسائر العلل الفاعلة، فمن هذا الوجه يقال حل المرأة لزوجها علة للنكاح ومعلول له، وهو تابع من وجه ومتبوع من آخر فكذلك حل المرأة لزوجها المطلق ثلاثاً قد يكون تـابعاً ومتبـوعاً من وجهين مختلفين فحلها تابع لوجود الطلاق بعد النكاح، ومعلول له وجوداً وهو متبوع، وعلة له قصد وإرادة قد يفعل الرجل الشيء لا لمقاصده الأصلية، بل المقـاصد تـابعة لـه ويكون ذلك حسناً كمن ينكح المرأة لمصاهـرة أهلها كفعـل عمر رضي الله عنـه لما خطب أم كلثوم ابنة علي رضي الله عنهم أو لأن تخدمه في منزله أو لتقوم على بنات وأخوات له كفعل جابر بن عبدالله لما عدل عن نكاح البكر إلى الثيب، وإن لم تكن هذه التوابع من اللوازم الشرعية بل من اللوازم العرفية، ثم إن كان ذلك المقصود حسناً كان الفعل حسناً وحصول الفرقة المحرمة بين الزوجين قد يكون فيها فساد لحاليهمـا وربما تعدى الفساد إلى أولادهما أو أقاربهما، فإن الـطلاق هلاك المـرأة لا سيما إن كانت ممن طالت صحبتها وحمدت عشرتها، وقويت مودتها وبينهما أطفـال يضيعون بالطلاق، وبها من الوجد والصبابة مثل ما به، فإن قصد تراجعهما والتسبب في ذلك عمل صالح، فإذا قصده المحلل ولم يشعرهما لم يقصد إلا خيراً، وربما يثاب على ذلك فهذه شبهة من استحسن ذلك.

قلنا: لا ننكر أن عواقب الأفعال تكون تابعة متبوعة من وجهين، ولكن إدخال نكاح المحلل ونحوه تحت هذه القاعدة غلط منكر، فإنه إنما امتنع من الوجهين اللذين نبهنا عليهما من جهة أن كل واحد من السبب والحكم إنما أريد لأجل الآخر لا لأنه في نفسه مراداً، وإذا لم يكن واحد منهما مراداً في نفسه لم يكن الآخر مراداً لأجله فلا يكون واحد منهما مراداً فيصير عبثاً من جهة أنه جمع بين إرادة وجود الشيء وعدمه، وهو جمع بين ضدين فلايكون إرادة واحد منهما موجودة فيصير الفعل أيضاً عبثاً.

بيان الوجه الأول: أن من فعل شيئاً أو أمر بشيء لأجل شيء فلا بد أن يكون الثاني مقصوداً له بحيث يريد وجوده لمصلحة تتعلق بوجوده ولا يريد عدمه لكن لما كان الأول طريقاً إلى حصوله أراده بالقصد الثاني، وإذا لم يكن حصوله إلا بتلك الطريق جعلها مقصودة لأجله فإذا كان قد أعدم الشيء وأزاله لم يجعل إلى وجوده طريقاً محضاً بحيث تكون مفضية إليه يمكن القاصد لوجوده سلوكها بل علق وجوده بوجود أمر آخر له في نفسه حقيقة ومقصوده غير وجود ذلك المعلق به لم يكن قاصداً لوجود الشيء المعلق في نفسه بالقصد الأول، بل يكون قاصداً له بالقصد الثاني كما كان في الأول قاصداً للوسيلة، ففي القسم الأول الغاية هي المقصودة للأول دون الوسيلة، وفي الثاني ليست الغاية هي المقصودة، وإنما المقصود عدمها بالكلية أو عدمها إلى أن توجد الوسيلة إذ لو كانت مقصودة لنصب لها طريقاً يكون وسيلة إليها تفضي إليها غالباً.

إذا تبين هذا فنقول: الشارع لما حرم المطلقة ثلاثاً على زوجها حتى تنكح زوجاً غيره ثم يفارقها، لم يكن مقصوده وجود الحل للزوج الأول فإنه لم ينصب شيئاً يفضي إليه غالباً حيث علق وجود الحل بأن تنكح زوجاً غيره ثم يفارقها؛ وهذه الغاية التي هي النكاح يوجد الطلاق معها تارة وتارات كثيرة لا يوجد وهي في نفسها توجد تارة وتارات لا توجد فيعلم أن الشارع نفى الحل إما عقوبة على الطلاق أو امتحاناً للعباد أو لما شاء سبحانه، ولو كان مقصوده وجوده إذا أراده المكلف نصب له شيئاً يفضي إليه غالباً، كما أنه لما قصد وجود الملك إذا أراده الملكف نصب له سبباً يفضي إليه غالباً، كما أنه لما قصد وجود الملك إذا أراده المكلف نصب له الأسباب المفضية إليه من البيع ونحوه.

ألا ترى أنه لما قصد حل البضع لما أراده العبد بعد الطلقتين البائنتين، أو بدون الطلاق جعل له سبباً يفضي إليه وهو تناكح الزوجين فإنهما إذا أراد ذلك فعلاه، وبهذا يظهر الفرق بين قوله سبحانه: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾(119)، وبين قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾(120)، ﴿لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُباً إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُواْ﴾(121).

فإنه لما قصد وجود الحل للعبد إذا أراده علقه بالتطهر الذي يتيسر غالباً وجعل التطهر طريقاً موصلاً إلى حصول الحل بحيث يفعل لأجله فيجب الفرق بين ما يقصد وجوده لكن بشرط وجود غيره وبين ما يقصد عدمه لكن بشرط أن لا يوجد غيره. فالأول كرجل يريد أن يكرم غيره لكن لا تسمح نفسه إلا إذا ابتداه بذلك. والثاني كرجل يريد أن لا يكرم رجلاً لكن أكرمه فاضطر إلى مكافأته فالأول يكون مصلحة لكن وجودها إنما يتم بأسباب متقدمة والثاني يكون مفسدة لكن عند وجود أسباب تصير مصلحة فمن الأول يتلقى فقه أسباب الحكم وشروطه فإنها مقتضية ومكملة لمصلحة الحكم ومن الثاني يتلقى حكم الموانع والمعارضات التي يتغير الحكم بوجودها. ومثال الأول أسباب حل المال والوطء واللحم فإن المال والبضع واللحم حرام حتى توجد هذه الأسباب وهي مقصودة الوجود لأنها من مصلحة الخلق.

ومثال الثاني أسباب حل العقوبات من القتل والجلد والقطع فإن الدماء والمباشرة حرام حتى توجد الجنايات وهي مقصودة العدم لأن المصلحة عدمها. ومن الثاني تحريم الخبائث حتى توجد الضرورة وتحريم نكاح الإماء إقتطاعاً من حل الأكل والوطء فإنه قد ثبت في هذه أمور تقتضي عدمها إلا إذا عارضها ما هو أقوى في اقتضاء الوجود فإن الشارع لا يقصد حل العقوبات وحل الميتة ووطء الأمة بالنكاح حتى لو قال القائل أنا أقيم بمكان لا طعام فيه لتباح لي الميتة أو أخرج مالي وأتناول ما يثير شهوتي ليحل لي نكاح الإماء ونحو ذلك لم يبح له ذلك وكان عاصياً في هذه الأشياء ولو قال أنا

(119) سورة: البقرة، آية: 230.

(120) سورة: البقرة، آية: 222.

(121) سورة: النساء، آية: 43.

أتزوج ليحل لي الوطء أو ذبح الشاة ليحل لي اللحم لكان قد فعل مباحاً وإن كان كل من القسمين حراماً إلا عند وجود ذلك السبب.

ومن القسم الثاني أن يقول أسافر لاقصر وأفطر أو أعدم الماء لأتيمم. ومن الأول أن يقول أريد الإسراع بالعمرة لاتحلل منها لتحل لي محظورات الإحرام لأنه لما جعل التحلل وسيلة إلى فعله صار مقصوده الوجود إذا أراده.

ونكاح المحلل ليس من القسم الأول لأن السبب المبيح ليس هو منصوباً لحصول هذا الحل أعني حلها للأول بل لحصول ما ينافيه بل في نكاح الأول لها بعد الطلاق الثلاث مفسدة اقتضت الحرمة فإذا نكحها زوج ثان زالت المفسدة فيعود الحل والشارع لم يشرع نكاح الثاني لأجل أن تزول المفسدة فلا يكون قاصداً لزوالها فلا يكون حلها للأول مقصوداً للشارع إذا أراده المطلق ولا إذا لم يرده لكن نكاح الثاني يقتضي زوال المفسدة.

إذا تبين هذا: فإذا نكحها ليحلها لم يقصد النكاح وإنما قصد أثر زوال النكاح فيكون هذا مقصوده وهذا المقصود لم يقصده الشارع إبتداء وإنما أثبته عند زوال النكاح الثاني كما تقرر فلا يكون النكاح مقصوداً له بل الحل للمطلق هو مقصوده وليس هذا الحل مقصود الشارع بل هو تابع للنكاح الذي يتعقبه بطلاق فلا تنفق إرادة الشارع والمحلل على واحد من الأمرين. أو نكاحه إنما أراده لأجل الحل للمطلق والشارع إنما أراد ثبوت الحل من أجل النكاح المتعقب بالطلاق فلا يكون واحد منهما مراداً لهما فيكون عبثاً من جهة الشارع والعاقد لأن الإرادة التي لا تطابق مقصود الشارع غير معتبرة.

وهكذا الخلع لحل اليمين فإن الخلع إنما جعله الشارع موجباً للبينونة ليحصل مقصود المرأة من الافتداء من زوجها وإنما يكون ذلك مقصودها إذا قصدت أن تفارقه على وجه لا يكون له عليها سبيل فإذا حصل هذا ثم فعل المحلوف عليه وقع وليست هي زوجة فلا يحنث فكان هذا تبعاً لحصور البينونة الذي هو تبع لقصد البينونة فإذا خالع امرأته ليفعل المحلوف عليه لم يكن قصدهما البينونة بل حل اليمين وحل اليمين إنما جاء تبعاً لحصور البينونة لا مقصوداً به فتصير البينونة لأجل حل اليمين وحل اليمين لأجل البينونة فلا يصير واحد منهما مقصوداً فلا يشرع عقد ليس بمقصود في

نفسه ولا مقصوداً لما هو مقصود في نفسه من الشارع والعاقد جميعاً لأنه عبث وتفاصيل هذا الكلام فيها طول لا يحتمله هذا الموضع.

وأما بيان الوجه الثاني فإن المحلل إنما يقصد أن ينكحها ليطلقها وكذلك المختلعة إنما تختلع لأن تراجع العقد لا يقصد به ضده ونقيضه فإن الطلاق ليس مما يقصد في النكاح أبداً كما أن البيع لا يعقد للفسخ قط والهبة لا تعقد للرجوع فيها قط ولهذا قلنا أنه ليس للإنسان أن يحرم منفرداً أو قارناً لقصد فسخ الحج والتمتع بالعمرة إلى الحج فإن الفسخ إعدام العقد ورفعه فإذا عقد العقد لأن يفسخه كان المقصود هو عدم العقد وإذا كان المقصود عدمه لم يقصد وجوده فلا يكون العقد مقصوداً أصلاً فيكون عبثاً إذ العقود إنما تعقد لفوائدها وثمراتها والفسوخ رفع للثمرات والفوائد فلا يقصد أن يكون الشيء الواحد موجوداً معدوماً، فعلم أنه إنما قصد التكلم بصورة العقد والفسخ ولم يقصد حكم العقد فلا يثبت حكمه.

ولهذا جاء في الآثار تسميته مخادعاً ومدلساً. ولا يقال مقصوده ما يحصل بعد الفسخ من الحل للمطلق لأن الحل إنما يثبت إذا ثبت العقد ثم انفسخ ومقصوده العقد حصول موجبه ومقصود الفسخ زوال موجب العقد فإذا لم يقصد ذلك فلا عقد فلا فسخ فلا يترتب عليه تابعه وهذا بين لمن تأمله ولهذا يسمى مثل هذا متلاعباً مستهزأ بآيات الله سبحانه.

وبهذا يظهر الجواب عن المقاصد الفرعية في النكاح مثل مصاهرة الأول وتربية الأخوات فإن تلك المقاصد لا تنافي النكاح بل تستدعي بقاءه ودوامه فهي مستلزمة لحصول موجب العقد وهكذا كل ما يذكر من هذا الباب فإن الشيء يفعل لأغلب فوائده ولا تزال فوائده بحيث لا تكون تلك المقاصد منلية لحقيقته بل مجامعة لها مستلزمة إياها أما أن تفعل لرفع حقيقته وتوجد لمجرد أن تعدم فهذا هو الباطل وبهذا يظهر الفرق بين هذا وبين شراء العبد ليعتقه أو الطعام ليتلفه فإن قصد العتق والإتلاف لا ينافي قصد البيع ولهذا لا يقال ان هذا رفع للعقدوفسخ له وإنما ينافي بقاء الملك ودوامه والأموال لا يقصد بملكها بقاؤها فإن الانتفاع بأعيانها ومنافعها لا يكون إلا بإزالة المالية عن الشيء المنتفع به، فإنها تقصد للانتفاع بذاتها كالأكل أو ببذلها الديني أو الدنيوي كالبيع والعتق أو بمنفعتها كالسكن وجميع هذه الأشياء لا توجب فسخ العقد

والإيضاح ولا ينتفع بها إلا مع بقاء الملك عليها فلهذا امتنع أن يقصد بملكها الانتفاع بتلف عينها أو يبذل العين وأن ذلك غير واقع في الشريعة وقصد الفسخ في العقد محال في النكاح والبيع لم يبق إلا قصد الإنتفاع مع بقاء الملك ونكاح المحلل ليس كذلك على ما لا يخفى.

وقولهم: إن قصد تراجعهما قصد صالح لما فيه المنفعة.

قلنا: هذه مناسبة شهد لها الشارع بالإلغاء والإهدار ومثل هذا القياس والتعليل هو الذي يحل الحرام ويحرم الحلال والمصالح والمناسبات التي جاءت الشريعة بما يخالفها إذا اعتبرت فهي مراغمة بينة للشارع مصدرها عدم ملاحظة حكمة التحريم وموردها عدم مقابلته بالرضى والتسليم وهي في الحقيقة لا تكون مصالح وإن ظنها مصالح ولا تكون مناسبة للحكم وإن اعتقدها معتقد مناسبة بل قد علم الله ورسوله ومن شاء من خلقه خلاف ما رآه هذا القاصر في نظره ولهذا كان الواجب على كل مؤمن طاعة الله ورسوله فيما ظهر له حسنة وما لم يظهر وتحكيم علم الله وحكمه على علمه وحكمه فإن خير الدنيا والآخرة وصلاح المعاش والمعاد في طاعة الله ورسوله، ومن رأى أن الشارع الحكيم قد حرم هذه عليه حتى تنكح زوجاً غيره وعلم أن النكاح الحسن الذي لا ريب في حله هو نكاح الرغبة علم قطعاً أن الشارع ليس متشوقاً إلى رد هذه إلى زوجها إلا أن يقضي الله سبحانه ذلك بقضاء ييسره ليس للخلق فيه صنع وقصد لذلك، ولو كان هذا معنى مطلوباً لسنة الله سبحانه وندب إليه، كما ندب إلى الإصلاح بين الخصمين وكما كره الاختلاع والطلاق الموجب لزوال الألفة، وقد قال من لا ينطق عن الهوى ﷺ: «ما تركت من شيء يقربكم إلى الجنة إلا وقد حدثتكم به ولا تركت من شيء يباعدكم عن النار إلا وقد حدثتكم به تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك»[١٢٢].

وقد علم الله سبحانه كثرة وقوع الطلقات الثلاث فهلا ندب إلى التحليل وحض عليه كما حض على الإصلاح بين الناس وإصلاح ذات البين ولما زجر النبي ﷺ وخلفاؤه الراشدون عن ذلك ولعنوا فاعله من غير استثناء نوع ولا ندب إلى شيء من

---

(١٢٢) سبق تخريجه.

أنواعه ـ ثم لو كان مقصود الشارع تيسير عودها إلى الأول لم يحرمها عليه ولم يحوجه إلى هذا العناء فإن الدفع أسهل من الرفع ـ وأما ما يحصل من ذلك من الضرر فالمطلق هو الذي جلبه على نفسه ﴿وَمَآ أَصَـٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍ﴾[١٢٣].

وقد ذكر ذلك غير واحد من الصحابة منهم ابن عباس لما سألوا عن المطلق ثلاثاً فقالوا لو اتقى الله لجعل له فرجاً ومخرجاً ولكنه لم يتق الله فلم يجعل له فرجاً ومخرجاً ومن فعل فعلاً جر على نفسه به ضرراً مثل قتل أو قذف أو غير ذلك مما يوجب عقوبة مطلقة أو عقوبة محدودة لم يمكن الاحتيال في إسقاط تلك العقوبة ولو فعل ما عليه فيه كفارة لم يكن إلى رفعها سبيل ولو ظاهر من امرأته وبه شبق وهو لا يجد رقبة لم يمكن وطئها حتى يصوم شهرين متتابعين إلى غير ذلك من الأمور، فإنما يسعى الإنسان في مصلحة أخيه بما أحله الله وأباحه وأما مساعدته على أغراضه بما كرهه الله فهو إضرار به في دينه ودنياه وما هذه إلا بمنزلة أن يعين الرجل من يهوى امرأة محرمة على نيل غرضه والخير كله في لزوم التقوى واجتناب المحرمات ألا ترى أن أهل السبت استحلوا ما استحلوا لما قامت في نفوسهم هذه الشهوات والشبهات ولعل الزوجين إذا اتقيا الله سبحانه جمع بينهما على ما أذن الله به ورسوله كما هو الواقع لعامة المتقين.

وهذا الكلام كله إنما هو في التحليل المكتوم وهو الذي حكى وقوع الشبهة فيه عن بعض المتقدمين فأما إذا ظهر ذلك وتواطآ عليه فالأمر فيه ظاهر كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وبهذا الكلام ظهر أن هذا القسم من الحيل ملحق بالأول منها لكن الأول كل واحد من المحتال به والمحتال عليه محرم في نفسه لو فرض تجرده عن الآخر وهنا إنما صار المحتال به محرماً لاقترانه بالآخر فإنه لو جرد النكاح مثلاً عن هذا القصد لكان حلالاً والمحتال عليه لو حصل السبب المبيح له مجرداً عن الإحتيال لكان مباحاً ثم هذا القسم فيه أنواع.

أحدها: الإحتيال لحل ما هو يحرم في الحال كنكاح المحلل.

---

(١٢٣) سورة: الشورى، آية: ٣٠.

الثاني: الإحتيال لحل ما انعقد سبب تحريمه وهو ما يحرم أن تجرد عن الحيلة كالإحتيال على حل اليمين فإن يمين الطلاق يوجب تحريم المرأة إذا حنث فإن المحتال يريد إزالة التحريم مع وجود السبب المحرم وهو الفعل المحلوف عليه وكذلك الحيل الربوية كلها فإن المحتال يريد مثلاً أخذ مائة مؤجلة ببذل ثمانين حالة فيحتال ليزيل التحريم مع بقاء السبب المحرم وهو هذا المعنى.

النوع الثالث: الإحتيال على إسقاط واجب قد وجب مثل أن يسافر في أثناء يوم في رمضان ليفطر ومثل الاحتيال على إزالة ملك مسلم من نكاح أو مال أو نحوهما.

الرابع: الإحتيال لإسقاط ما انعقد سبب وجوبه مثل الإحتيال لإسقاط الزكاة أو الشفعة أو الصوم في رمضان وفي بعضها يظهر أن المقصود خبيث مثل الإحتيال لإسقاط الزكاة أو صوم الشهر بعينه أوالشفعة لكن شبهة المرتكب أن هذا منع للوجوب لا رفع له وكلاهما في الحقيقة واحد وفي بعضها يظهر أن السبب المحتال به لا حقيقة له مثل الأفراد لابنه أو تمليكه ناوياً للرجوع أو تواطؤ المتعاقدين على خلاف ما أظهراه كالتواطؤ على التحليل وفي بعضها يظهر كلا الأمرين وفي بعضها يخفى كلاهما كالتحليل وخلع اليمين.

والقسم الخامس: الإحتيال على أخذ بدل حقه أو عين حقه بخيانة مثل أن مالاً قد أؤتمن عليه زاعماً أنه بدل حقه أو أنه يستحق هذا القدر مع عدم ظهور سبب الاستحقاق أو إظهاره فهذا أيضاً يلحق بما قبله وهو ما لا يلحق بالقسم الأول كمن يستعمل على عمل بجعل يفرض له ويكون جعل مثله أكثر من ذلك الجعل فيغل بعض مال مستعمله بناء على أنه يأخذ تمام حقه فان هذا حرام سواء كان المستعمل السلطان المستعمل على مال الفيء والخراج والصدقات وسائر أموال بيت المال أو الحاكم المستعمل على مال الصدقات وأموال اليتامى والأوقاف أو غيرهما كالموكلين والموصين فإنه كاذب في كونه يستحق زيادة على ما شرط عليه كما لو ظن البائع أو المكري أنه يستحق زيادة على المسمى في العقد بناء على أنه العوض المستحق وهو جائز أيضاً لو كان الاستحقاق ثابتاً.

وأما ما يلحق بالقسم الثالث بأن يكون الإستحقاق ثابتاً كرجل له عند رجل مال

فجحده إياه وعجز عن خلاص حقه أو ظلمه السلطان مالاً ونحو ذلك فهذا محتال على أخذ حقه لكن إذا احتال بأن يفعل بعض ما ائتمن عليه لم يجز لأن الغلول والخيانة حرام مطلقاً، وأن قصد به التوصل إلى حقه كما أن شهادة الزور والكذب حرام وأن قصد به التوصل إلى حقه، ولهذا قال بشير بن الخصاصية قلت: يا رسول الله إن لنا جيراناً لا يدعون لنا شاذة ولا فاذة إلا أخذوها فإذا قدرنا لهم على شيء أنأخذه، فقال: «أد الأمانة إلى من إئتمنك ولا تخن من خانك»[١٢٤] بخلاف ما ليس خيانة لظهور الاستحقاق فيه والتبذل والتبسط في مال من هو عليه كأخذ الزوجة نفقتها من مال زوجها إذا منعها فإنها متمكنة من إعلان هذا الأخذ من غير ضرر ومثل هذا لا يكون غلولاً ولا خيانة وهذه المسألة فيها خلاف مشهور بخلاف التي قبلها فإنها محل وفاق وليس هذا موضع استيفاء هذه المسائل ولا هي أيضاً من الحيل المحضة، بل هي بمسائل الزرائع أشبه، لكن لأجل ما فيها من النحيل ذكرناها لتمام أقسام الحيل والمقصود الأكبر أن يميز الفقيه بين هذه الأقسام ليعرف كل مسألة من أي قسم هي فيلحقها بنظيرها فإن الكلام في أمهات المسائل من هذه الحيل مستوفى في غير هذا الموضع ولم يستوف الكلام إلا في مسألة التحليل.

وقد قدمنا أن هذه الأقسام الخمسة محدثة في الإسلام مبتدعة ونبهنا هنا على سبب التحريم فيها والمقصود التمييز بينها وبين ما قد شبهت به حتى جعلت وإياه جنساً واحداً وقياس من قاس بعض هذه الأقسام وهو الثالث وربما قيس الثاني أيضاً عليه كما قيس عليه الثاني من الخامس فإن القياس الذي يوجد فيه الوصف المشترك من غير نظر إلى ما بين الموضعين من الفرق المؤثر هو مثل قياس الذين قالوا إنما البيع مثل الربا نظراً إلى أن البائع يتناول بماله ليربح وكذلك المربي ولقد سرى هذا المعنى في نفوس طوائف حتى بلغني عن بعض المرموقين أنه كان يقول لا أدري لما حرم الربا ويرى أن القياس تحليله وإنما يعتقد التحريم إتباعاً فقط وهذا المعنى الذي قام في نفس هذا هو الذي قام في نفوس الذين قالوا إنما البيع مثل الربا فليعز مثل هذا نفسه عن حقيقة الإيمان والنظر في الدين وأن لم يكن عن هذه عزاء المصيبة، وليتأمل في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ

---

(١٢٤) سبق تخريجه.

مِنَ ٱلْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾(١٢٥).

فلينظر هل أصابهم هذا التخبط الذي هو كمس الشيطان بمجرد أكلهم السحت أم بقبولهم الإثم مع ذلك وهو قولهم إنما البيع مثل الربا فمن كان هذاالقياس عنده متوجهاً وإنما تركه سمعاً وطوعاً ألم يكن هذا دليلاً على فساد رأيه ونقص عقله وبعده عن فقه الدين.

نعم من قال هذا قال القياس أن لا تصلح الإجارة لأنها بيع معدوم ولم يهتد للفرق بين بيع الأعيان التي توجد وبيع المنافع التي لا يتأتى وجودها مجتمعة ولا يمكن العقد عليها إلا معدومة ولو عارضه من قال القياس صحة بيع المعدوم قياساً على الإجارة لم يكن كلاميهما فرق. وكذلك يرى أن القياس أن لا تصلح الحوالة لأنها بيع دين بدين وأن لا يصح القرض في الربويات لأنهامبادلة عين ربوية بدين من جنسها ثم إن كان مثل هذا القياس إذا عارضه نص ظاهر أمكن تركه عند معتقد صحته لكن إذا لم ير نصاً يعارضه فإنه يجر إلى أقوال عجيبة تخالف سنة لم تبلغه أو لم يتفطن لمخالفتها مثل قياس من قاس المعاملة بجزء من النماء على الإجارة مع الفروق المؤثرة ومخالفة السنة وقياس من قاس القسمة على البيع وجعلها نوعاً منه حتى أثبت لها خصائص البيع لما فيها من ثبوت المعاوضة والتزم أن لا يقسم الثمار خرصاً كما لا تباع خرصاً فخالف سنة رسول الله ﷺ في مقاسمة أهل خيبر الثمار التي كانت بينه وبينهم على النخل خرصاً، وهذا باب واسع وما نحن فيه منه، لكنه أقبح وأبين من أن يخفى على فقيه، كما خفي الأول على بعض الفقهاء.

والذي قيست عليه الحيل المحرمة وليست مثله نوعان:

أحدهما: المعاريض وهي أن يتكلم الرجل بكلام جائز يقصد به معنى صحيحاً ويتوهم غيره أنه قصد به معنى آخر، ويكون سبب ذلك التوهم كون اللفظ متشركاً بين حقيقتين لغويتين أوعرفيتين أو شرعيتين أو لغوية مع أحدهما أو عرفية مع شرعية فيعني أحد معنيته ويتوهم السامع أنه إنما عنى الآخر لكون دلالة الحال تقتضيه، أو لكونه لم

(١٢٥) سورة: البقرة، آية: ٢٧٥.

يعرف إلا ذلك المعنى أو يكون سبب التوهم كون اللفظ ظاهراً فيه معنى فيعني به معنى يحتمله باطناً فيه بأن ينوي مجاز اللفظ دون حقيقته أو ينوي بالعام الخاص أو بالمطلق المقيد أو يكون سبب التوهم كون المخاطب إنما يفهم من اللفظ غير حقيقته بعرف خاص له أو غفلة منه أو جهل منه أو غير ذلك من الأسباب مع كون المتكلم إنما قصد حقيقته، فهذا إذا كان المقصود به دفع ضرر غير مستحق جائز كقول الخليل ﷺ: «هذه أختي»[١٢٦]، وقول النبي ﷺ، «نحن من ماء»[١٢٧] وقول الصديق رجل يهديني السبيل، وأن النبي ﷺ كان إذا أراد غزوة ورى بغيرها، وكان يقول: «الحرب خدعة»[١٢٨] وكإنشاد عبد الله بن رواحة:

شهدت بأن وعد الله حق ... وأن النار مثوى الكافرينا
وأن العرش فوق الماء طاف ... وفوق العرش رب العالمينا

لما استقرأته امرأته القرآن حيث اتهمته بإصابة جاريته ـ وقد يكون واجباً إذا كان دفع ذلك الضرر واجباً ولا يندفع إلا بذلك مثل التعريض عن دم معصوم وغير ذلك، وتعريض أبي بكر الصديق رضي الله عنه قد يكون من هذا السبيل وهذا الضرب نوع من الحيل في الخطاب، لكنه يفارق الحيل المحرمة من الوجه المحتال عليه والوجه المحتال به، أما المحتال عليه هنا فهو دفع ضرر غير ضرر مستحق، فإن الجبار كان يريد أخذ امرأة إبراهيم ﷺ لو علم أنها امرأته، وهذا معصية عظيمة وهو من أعظم الضرر، وكذلك بقاء الكفار غالبين على الأرض، أو غلبتهم للمسلمين من أعظم الفساد فلو علم أولئك المستجيرون بالنبي ﷺ لترتب على علمهم شر طويل، وكذلك عامة المعاريض التي يجوز الاحتجاج بها فإن عامتها إنما جاءت حذراً من تولد شر عظيم على الأخبار ـ فأما إن قصد بها كتمان ما يجب من شهادة أو إقرار أوعلم أو صفة مبيع أو منكوحة أو مستأجر، أو نحو ذلك فإنها حرام بنصوص الكتاب والسنة كما سيأتي إن شاء الله التنبيه على بعضه إذا ذكرت الأحاديث الموجبة للنصيحة، والبيان في البيع والمحرمة للغش والخلابة والكتمان، وإلى هذا أشار الإمام أحمد فيما رواه

---

(١٢٦) سبق تخريجه.

(١٢٧) سبق تخريجه.

(١٢٨) سبق تخريجه.

عنه مثنى الأنباري قال: قلت لأبي عبد الله أحمد كيف الحديث الذي جاء في المعاريض فقال المعاريض لا تكون في الشراء والبيع. تكون في الرجل يصلح بين الناس أو نحو هذا.

والضابط أن كل ما وجب بيانه فالتعريض فيه حرام لأنه كتمان وتدليس ويدخل في هذا الإقرار بالحق والتعريض في الحلف عليه والشهادة على الإنسان والعقود بأسرها ووصف العقود عليه والفتيا والتحديث والقضاء إلى غير ذلك كل ما حرم بيانه فالتعريض فيه جائز بل واجب إن اضطر إلى الخطاب وأمكن التعريض فيه كالتعريض لسائل عن معصوم يريد قتله ـ وإن كان بيانه جائزاً أو كتمانه جائزاً، وكانت المصلحة الدينية في كتمانه كالوجه الذي يراد عزوه فالتعريض أيضاً مستحب هنا، وإن كانت المصلحة الدنيوية في كتمانه، فإن كان عليه ضرر في الإظهار والتقدير أنه مظلوم بذلك الضرر جاز له التعريض في اليمين وغيرها، وإن كان له غرض مباح في الكتمان ولا ضرر عليه في الإظهار فقيل له التعريض أيضاً. وقيل ليس له ذلك. وقيل له التعريض في الكلام دون اليمين، وقد نص عليه أحمد في رواية أبي نصر بن أبي عصمة أظنه عن الفضل بن زياد فإن أبا نصر هذا له مسائل معروفة رواها عنه الفضل بن زياد عن أحمد قال: سألت أحمد عن الرجل يعارض في كلامه يسألني عن الشيء أكره أن أخبره به. قال إذا لم يكن يمين فلا بأس في المعاريض مندوحة عن الكذب، وهذا إذا احتاج إلى الخطاب، فأما الابتداء بذلك فهو أشد، ومن رخص في الجواب قد لا يرخص في ابتداء الخطاب كما دل عليه حديث أم كلثوم أنه لم يرخص فيما يقول الناس إلا في ثلاث.

وفي الجملة فالتعريض مضمونه أنه قال قولاً فهم منه السامع خلاف ما عناه القائل إما لتقصير السامع في معرفة دلالة اللفظ، أو لتبعيد المتكلم وجه البيان، وهذا غايته أنه سبب في تجهيل المستمع باعتقاد غير مطابق، وتجهيل المستمع بالشيء إذا كان مصلحة له كان عمل خير معه، فإن من كان علمه بالشيء يحمله على أن يعصي الله سبحانه كان أن لا يعلمه خيراً له، ولا يضره مع ذلك أن يتوهمه بخلاف ما هو إذا لم يكن ذلك أمر يطلب معرفته، وإن لم يكن مصلحة له بل مصلحة للقائل كان أيضاً جائزاً لأن علم السامع إذا فوت مصلحة على القائل كان له أن يسعى في عدم علمه،

وإن أفضى إلى اعتقاد غير مطابق في شيء سواء عرفه أو لم يعرفه، فالمقصود بالمعاريض فعل واجب أو مستحب أو مباح أبيح الشارع السعي في حصوله، ونصب سبباً يفضي إليه أصلاً وقصداً، فإن الضرر قد يشرع للإنسان أن يقصد دفعه، ويتسبب في ذلك، ولم يتضمن الشرع النهي عن دفع الضرر، فلا يقاس بهذا إذا كان المحتال عليه سقوط ما نص الشارع وجوبه وتوجه وجوبه كالزكاة والشفعة بعد انعقاد سببهما أو حل ما قصد الشارع تحريمه وتوجه تحريمه من الزنا والمطلقة ونحو ذلك.

ألا ترى أن مصلحة الوجوب هنا تفويت ومفسدة التحريم باقية والمعنى الذي لأجله أوجب الشارع موجود مع فوات الوجوب والمعنى الذي لأجله حرم موجود مع فوات التحريم إذا قصد الإحتيال على ذلك، وهناك رفع الضرر معنى قصد الشارع حصوله للعبد وفتح له بابه، فهذا من جهة المحتال عليه، وأما من جهة المحتال به فإن المعترض إنما تكلم بحق ونطق بصدق فيما بينه الله سبحانه لا سيما إن لم ينو باللفظ خلاف ظاهره في نفسه، وإنما كان الظهور من ضعف فهم السامع وقصوره في معرفة دلالة اللفظ، ومعاريض النبي ﷺ ومزاحه عامته كان من هذا النوع مثل قوله: «نحن من ماء»(١٢٩)، وقوله: «إنا حاملوك على ولد الناقة»(١٣٠) «وزوجك الذي في عينه بياض»(١٣١)، «ولا يدخل الجنة عجوز»(١٣٢).

وأكثر معاريض السلف كانت من هذا ـ ومن هذا الباب التدليس في الإسناد لكن هذا كان مكروهاً لتعلقه بأمر الدين وكون بيان العلم واجباً. بخلاف ما قصد به دفع ظالم أو نحو ذلك ـ ولم يكن في معاريضه ﷺ أن ينوي بالعام الخاص وبالحقيقة المجاز، وإن كان هذا إذا عرض به المعرض لم يخرج عن حدود الكلام، فإن الكلام فيه الحقيقة والمجاز والمفرد والمشترك والعام والخاص والمطلق والمقيد وغير ذلك، وتختلف دلاليته تارة بحسب اللفظ المفرد، وتارة بحسب التأليف، وكثير من وجوه اختلافه قد لا يبين بنفس اللفظ، بل يراجع فيه إلى قصد المتكلم، وقد يظهر قصده

---

(١٢٩) سبق تخريجه.

(١٣٠) سبق تخريجه.

(١٣١) سبق تخريجه.

(١٣٢) سبق تخريجه.

بدلالة الحال، قد لا يظهر وإذاكان المعرض إنما يقصد باللفظ ما جعل اللفظ دلالة عليه ومبيناً له في الجملة لم يشتبه هذا إن يقصد بالعقد ما لم يحمل العقد مقتضياً له أصلاً. فإن لفظ أنكحت وزوجت لم يضعه الشارع بنكاح المحلل قط بدليل أنه لو أظهره لم يصح. ولا يلزم من صلاح اللفظ له إخبار صلاحه له إنشاء، فإنه لو قال في المعاريض تزوجت وعنى نكاحاً فاسداً، جاز كما لم لو يبين ذلك، ولو قال في العقد تزوجت نكاحاً فاسداً لم يجز فكذلك إذا نواه.

وكذلك في الربا، فإن القرض لم يشرعه الشارع إلا لمن قصد إن يسترجع مثل قرضه فقط ولم يبحه لمن أراد الاستفضال قط بدليل أنه لو صرح بذلك لم يجز، فإذا أقرضه ألفاً ليبيعه ما يساوي مائة بألف أخرى أو ليحابيه المقترض في بيع أو إجارة أو مساقاة أو ليعيره أو يهبه، فقد قصد بالعقد ما لم يجعل العقد مقتضياً له قط، وإذا كان المعرض قصد بالقول ما يحتمله القول أو يقتضيه والمحتال قصد بالقول ما لا يحتمله القول ولا يقتضيه فكيف يقاس أحدهما بالآخر؛ وإنما نظير المحتال المنافق، فإنه قصد بكلمة الإسلام ما لا يحتمله اللفظ ـ فالحيلة كذب في الإنشاء كالكذب في الأخبار، والتعريض ليس كذباً من جهة العناية وحسبك أن المعرض قصد معنى حقاً بنيته بلفظ يحتمله في الوضع الذي به التخاطب، والمحتال قصد معنى محرماً بلفظ لا يحتمله في الوضع الذي به التعاقد.

فإذا تبين الفرق من جهة القول للعرض به والمعنى الذي كان التعريض لأجله لم يصح إلحاق الحيل به.

وهنا فرق ثالث، وهو أن يكون المعرض إما أن يكون أبطل بالتعريض حقاً لله أو لآدمي، فأما من جهة الله سبحانه، فلم يبطل حقاً له لأنه إذا ناجى ربه سبحانه بكلام وعنى به ما يحتمله من المعاني الحسية لم يكن ملوماً في ذلك ولو كان كثير من الناس يفهمون منه خلاف ذلك لأن الله عالم بالسرائر واللفظ مستعمل فيما هو موضوع له، وأما من جهة الآدمي فلا يجوز التعريض إلا إذا لم يتضمن إسقاط حق مسلم، فإن تضمن إسقاط حقه حرم بالإجماع.

فثبت أن التعريض المباح ليس من المخادعة لله سبحانه في شيء، وإنما غايته أنه مخادعة لمخلوق أباح الشارع مخادعته لظلمه جزاء له على ذلك ـ ولا يلزم من

جواز مخادعة الظالم جواز مخادعة المحق، فما كان من التعريض مخالفاً لظاهر اللفظ في نفسه كان قبيحاً إلا عند الحاجة، وما لم يكن كذلك كان جائزاً إلا عند تضمن مفسدة، والذي يدخل في الحيل إنما هو الأول، وقد ظهر الفرق من جهة أنه قصد باللفظ ما يحتمله اللفظ أيضاً. وإن هذا القصد لدفع شر، والمحتال قصد باللفظ ما لا يحتمله وقصد به حصول شر.

واعلم أن المعاريض كما تكون بالقول فقد تكون بالفعل وقد تكون بهما ـ مثال ذلك: أن يظهر المحارب أنه يريد وجهاً من الوجوه ويسافر إلى تلك الناحية ليحسب العدو أنه لا يريده ثم يكر عليه، أو يستطرد المبارز بين يدي خصمه ليظن هزيمته ثم يعطف عليه، وهذا من معنى قوله: «الحرب خدعة»(١٣٣) وكان النبي ﷺ إذا أراد غزوة ورى بغيرها.

ومن هذا الباب مما قد يظن أنه من جنس الحيل التي بينا تحريمها وليس من جنسها قصة يوسف عليه السلام حين كاد الله له في أخذ أخيه كما نص ذلك سبحانه في كتابه فإن فيها ضروباً من الحيل.

أحدها: قوله لفتيته: «اجعلوا بضاعتهم في رحالهم لعلهم يعرفونها إذا انقلبوا إلى أهلهم لعلهم يرجعون» فإنه تسبب بذلك إلى رجوعهم وقد ذكروا في ذلك معاني منها أنه تخوف أنه لا يكون عندهم ورق يرجعون بها، ومنها أنه خشي أن يضر أخذ الثمن بهم، ومنها أنه رأى لوماً إذا أخذ الثمن منهم، ومنها أنه أراهم كرمه في رد البضاعة ليكون ادعى لهم للعود، وقد قيل أنه علم أن أمانتهم تحوجهم إلى الرجعة، ليؤدوها إليه، فهذا المحتال به عمل صالح. والمقصود رجوعهم ومجيء أخيه. وذلك أمر فيه منفعة لهم ولأبيهم وله وهو مقصود صالح، وإنما لم يعرفهم نفسه لأسباب أخر فيها أيضاً منفعة له ولهم ولأبيهم، وتمام لما أراده الله بهم من الخير في هذه البلاء.

الضرب الثاني: إنه في المرة الثانية لما جهزهم بجهازهم جعل السقاية في رحل أخيه، وهذا القدريتضمن إيهام أن أخاه سارق، وقد ذكروا أن هذا كان بمواطأة من أخيه وبرضى منه بذلك والحق له في ذلك. وقد دل على ذلك قوله: ﴿وَلَمَّا دَخَلُواْ

(١٣٣) سبق تخريجه.

عَلَىٰ يُوسُفَ ءَاوَىٰ إِلَيْهِ أَخَاهُ قَالَ إِنِّيٓ أَنَاْ أَخُوكَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾[١٣٤].

فإن هذا يدل على أنه عرف أخاه نفسه، وقد قيل أنه لم يصرح له أنه يوسف، وإنما أراد أنا مكان أخيك المفقود، ومن قال هذا قال إنه وضع السقاية في رحل أخيه والأخ لا يشعر، وهذا خلاف المفهوم من القرآن، وخلاف ما عليه الأكثرون وفيه ترويع لمن لم يستوجب الترويع، وأما على الأول فقال كعب الأحبار لما قال له إني أنا أخوك قال ابن يامين فأنا لا أفارقك قال يوسف عليه السلام فقد علمت اغتمام والدي بي وإذا حبستك إزداد غمه ولا يمكنني هذا إلا بعد أن أشهرك بأمر فظيع وأنسبك إلى ما لا تحتمل قال: لا أبالي فافعل ما بدا لك فإني لا أفارقك. قال فإني أدس صاعي هذا في رحلك ثم أنادي عليك بالسرقة ليتهيأ لي ردك بعد تسريحك. قال فافعل فذلك قوله: ﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ﴾[١٣٥] الآية فهذا التصرف في ملك الغير بما فيه أذى له في الظاهر إنما كان بإذن المالك.

ومثل هذا النوع ما ذكر أهل السير عن عدي بن حاتم رضي الله عنه أنه لما هم قومه بالردة بعد رسول الله كفهم عن ذلك وأمرهم بالتربض، وكان يأمر ابنه إذا رعى إبل الصدقة أن يبعد، فإذا جاء خاصمه بين يدي قومه وهم يضربه فيقومون فيشفعون إليه فيه، ويأمره كل ليلة أن يزداد بعداً فلما تكرر ذلك أمره ذات ليلة أن يبعد بها وجعل ينتظره بعد ما دخل الليل وهو يلوم قومه على شفاعتهم فيه ومنعهم إياه من عقوبته وهم يعتذرون عن ابنه ولا ينكرون إبطاءه حتى إذا انهار الليل ركب في طلبه فلحقه واستاق الإبل حتى قدم بها على أبي بكر رضي الله عنه فكانت صدقات طيء مما استعان بها أبو بكر في قتال أهل الردة، وكذلك في الحديث الصحيح أن عدياً قال لعمر رضي الله عنهما في بعض الامراء أما تعرفني يا أمير المؤمنين؟ قال بلى أعرفك أسلمت إذا كفروا ووفيت إذا غدروا وأقبلت إذا أدبروا وعرفت إذا أنكروا.

ومثل هذا ما أذن النبي ﷺ للوفد الذين أرادوا قتل كعب بن الأشرف أن يقولوا وأذن للحجاج بن علاط عام خيبر أن يقول وهذا كله الأمر المحتال به مباح لكون الذي قد أوذي قد أذن فيه والأمر المحتال عليه طاعة لله أو أمر مباح.

---

(١٣٤) سورة: يوسف، اية: ٦٩.

(١٣٥) سورة: يوسف، آية: ٧٠.

الضرب الثالث: إنه أذن مؤذن: ﴿أَيَّتُهَا ٱلْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَٰرِقُونَ، قَالُواْ وَأَقْبَلُواْ عَلَيْهِم مَّاذَا تَفْقِدُونَ، قَالُواْ نَفْقِدُ صُوَاعَ ٱلْمَلِكِ وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٌ﴾ إلى قوله: ﴿فَمَا جَزَٰٓؤُهُۥٓ إِن كُنتُمْ كَٰذِبِينَ، قَالُواْ جَزَٰٓؤُهُۥ مَن وُجِدَ فِي رَحْلِهِۦ فَهُوَ جَزَٰٓؤُهُۥ كَذَٰلِكَ نَجْزِي ٱلظَّٰلِمِينَ، فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَآءِ أَخِيهِ ثُمَّ ٱسْتَخْرَجَهَا مِن وِعَآءِ أَخِيهِ كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ ٱلْمَلِكِ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾(١٣٦) وقد ذكروا في تسميتهم سارقين وجهين:

أحدهما: أنه من باب المعاريض وأن يوسف نوى بذلك أنهم سرقوه من أبيه حيث غيبوه عنه بالحيلة التي احتالوها عليه وخانوه فيه والخائن يسمى سارقاً وهو من الكلام المشهور حتى أن الخونة من ذوي الديوان يسمون لصوصاً.

الثاني: أن المنادي هو الذي قال ذلك من غير أمر يوسف عليه السلام. قال القاضي أبو يعلى وغيره أمر يوسف بعض أصحابه أن يجعل الصاع في رحل أخيه ثم قال بعض الموكلين بالصيعان ـ وقد فقدوه ولم يدروا من أخذه منهم ـ أيتها العير إنكم لسارقون على ظن منهم أنهم كذلك ولم يأمرهم يوسف بذلك فلم يكن قول هذا القائل كذباً كان في حقه وغالب ظنه ما هو عنده، ولعل يوسف قد قال للمنادي هؤلاء قد سرقوا وعنى بسرقته من أبيه والمنادي فهم سرقة الصواع وهو صادق في قوله نفقد صواع الملك فإن يوسف لعله لم يطلع على أن الصواع في رحالهم ليتم الأمر فنادى إنكم لسارقون بناء على ما أخبربه يوسف، وكذلك لم يقل سرقتم صاع الملك وإنما قال نفقده لأنه لم يكن يعلم أنهم سرقوه، أو أنه أطلع على ما صنعه يوسف فاحترز في قوله فقال إنكم لسارقون ولم يذكرالمفعول ليصح أن يضمر سرقتهم يوسف ثم قال نفقد صواع الملك وهو صادق في ذلك، وكذلك احترز يوسف في قوله: ﴿مَعَاذَ ٱللَّهِ أَن نَّأْخُذَ إِلَّا مَن وَجَدْنَا مَتَٰعَنَا عِندَهُۥٓ﴾(١٣٧) ولم يقل إلامن سرق.

وعلى التقدير فالكلام من أحسن المعاريض وقد قال نصر بن حاجب سئل سفيان بن عيينة عن الرجل يعتذر إلى أخيه من الشيء الذي قد فعله ويحرف القول

---

(١٣٦) سورة: يوسف، آية: ٧٠: ٧٦.

(١٣٧) سورة: يوسف، آية: ٧٩.

فيه ليرضيه أيأثم في ذلك؟ قال ألم تسمع إلى قوله ليس بكاذب من أصلح بين الناس فكذب فيه فإذا أصلح بينه وبين أخيه المسلم خير من أن يصلح بين الناس بعضهم في بعض وذلك أنه أراد به مرضاة الله وكراهة أذى المؤمن ويندم على ما كان منه ويدفع شره عن نفسه ولا يريد بالكذب إتخاذ المنزلة عندهم ولا لطمع شيء يصيب منهم فإنه لم يرخص في ذلك ورخص له إذا كره موجدتهم وخاف عداوتهم. قال حذيفة إني اشتري ديني بعضه ببعض مخافة أن أتقدم على ما هو أعظم منه وكره أيضاً أن يتغير قلبه عليه، قال سفيان وقال الملكان: ﴿خَصْمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[١٣٨] أراد معنى شيء ولم يكونا خصمين فلم يصيرا بذلك كاذبين وقال إبراهيم: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾، وقال: ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَـٰذَا﴾[١٣٩]، وقال يوسف: ﴿إِنَّكُمْ لَسَـٰرِقُونَ﴾[*] أراد معنى أمرهم. فبين سفيان أن هذا كله من المعاريض المباحة من تسميته كذا وإن لم يكن في الحقيقة كذباً كما تقدم التنبيه على ذلك.

وقد احتج بعض الفقهاء بقصة يوسف على أنه جائز للإنسان التوصل إلى أخذ حقه من الغير بما يمكنه الوصول إليه بغير رضاء من عليه الحق.

وهذه الحجة ضعيفة فإن يوسف لم يكن يملك حبس أخيه عنده بغير رضاه ولم يكن هذا الأخ ممن ظلم يوسف حتى يقال قد اقتص منه وإنما سائر الأخوة هم الذين قد فعلوا ذلك، نعم كان تخلفه عنده يؤذيهم من أجل تأذي أبيهم والميثاق الذي أخذه عليهم وقد استثنوا في الميثاق إلا أن يحاط بكم وقد أحيط بهم ويوسف عليه السلام لم يكن قصده باحتباس أخيه الإنتقام من أخوته فإنه كان أكرم من هذا وكان في ضمن هذا من الإيذاء لأبيه أعظم مما فيه من إيذاء أخوته وإنما هو أمر أمره الله به ليبلغ الكتاب أجله، ويتم البلاء الذي استحق به يعقوب ويوسف عليهما السلام كمال الجزاء وتبلغ حكمة الله التي قضاها لهم نهايتها، ولو كان يوسف قصد الإقتصاص منهم بذلك فليس هذا موضع الخلاف بين العلماء فإن الرجل له أن يعاقب بمثل ما عوقب به.

---

(١٣٨) سورة: صٓ، آية: ٢٢.

(١٣٩) سورة: الأنبياء، آية: ٦٣.

(*) سورة: يوسف، آية: ٧٠.

وإنما موضع الخلاف هل يجوز له أن يسرق أو أن يخون سرقة أو خيانة مثلما سرقه إياه أو خونه إياه. ولم تكن قصة يوسف من هذا الضرب، نعم لوكان يوسف أخذ أخاه بغير أمره لكان لهذا المحتج شبهة. مع أنه لا دلالة له في ذلك على هذا التقدير أيضاً فإن مثل هذا لا يجوز في شرعنا بالإتفاق أن يحبس رجل بريء ويعتقل للانتقام من غيره من غير أن يكون له جرم. وقد بينا ضعف هذا القول فيما مضى، وإن كان حقاً فيوشك أن يكون الله سبحانه أمره باعتقاله وكان هذا إبتلاء من الله لهذا المعتقل. كأمر إبراهيم بذبح ابنه وتكون حكمته في حق المبتلي امتحانه وابتلاؤه لينال درجة الصبر على حكم الله والرضا بقضائه. ويكون حاله في هذا كحال أبيه يعقوب في احتباس يوسف عنه.

وهذا الذي ذكرناه بين يعلم من سياق الكلام ومن حال يوسف وقد دل عليه قوله سبحانه: ﴿كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ ٱلْمَلِكِ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾(١٤٠) فإن الكيد عند أهل اللغة نحو من وقد نسبه الله سبحانه إلى نفسه كما نسبه إلى نفسه في قوله: ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْداً، وَأَكِيدُ كَيْداً﴾(١٤١) وكما دل عليه قوله سبحانه: ﴿أَمْ يُرِيدُونَ كَيْداً فَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ هُمُ ٱلْمَكِيدُونَ﴾(١٤٢) ومثل ذلك قوله سبحانه: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ﴾(١٤٣)، وقوله سبحانه في قصة صالح: ﴿وَكَانَ فِي ٱلْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ، قَالُواْ تَقَاسَمُواْ بِٱللَّهِ﴾، إلى قوله: ﴿وَمَكَرُواْ مَكْراً وَمَكَرْنَا مَكْراً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ، فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ مَكْرِهِمْ﴾(١٤٤)؛ الآية.

ثم إن بعض الناس يقول إنما سمى الله سبحانه فعله بالماكرين والكائدين والمستهزئين مكراً وكيداً واستهزاء مع أنه حسن وفعلهم قبيح لمشاكلته له في الصورة

(١٤٠) سورة: يوسف، آية ٧٦.

(١٤١) سورة: الطارق، آية: ١٥، ١٦.

(١٤٢) سورة: الطور، آية: ٤٢.

(١٤٣) سورة: الأنفال، آية: ٣٠.

(١٤٤) سورة: النمل، آية: ٥٠.

ووقوعه جزاء له كما في قوله: ﴿وَجَـزَٰؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾(١٤٥) سمى الثاني سيئة وهو بحق لمقابلته للسيئة، وقال: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِـهِ﴾(١٤٦) سمي الأول عقوبة وإن لم يكن عن الأولين عقوبة لمقابلته للفعل الثاني وجعلوا هذا نوعاً من المجاز ـ وقال آخرون وهو أصوب بل تسميته مكراً وكيداً واستهزاء وسيئة وعقوبة على بابه فإن المكر إيصال الشيء إلى الغير بطريق خفي وكذلك الكيد، فإن كان ذلك الغير يستحق ذلك الشر كان مكراً حسناً وإلا كان مكراً سيئاً. بل إن كان ذلك الشر الواصل حقاً لمظوم كان ذلك المكر واجباً في الشرع على الخلق وواجباً من الله بحكم الوعد إن لم يعف المستحق والله سبحانه إنما يمكر ويستهزىء بمن يستوجب ذلك فيأخذه من حيث لا يحتسب كما فعل ذلك الظالم بالمؤمنين. والسيئة ما تسوء صاحبها وإن كان مستحقاً لها والعقوبة ما عوقب به المرء من شر.

وإذا تبين ذلك: فيوسف الصديق عليه السلام كان قد كيد غير مرة.

أولها: أن إخوته كادوا له كيداً حيث احتالوا في التفريق بينه وبين أبيه كما دل عليه قوله: ﴿لَا تَقْصُصْ رُءْيَاكَ عَلَىٰٓ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُواْ لَكَ كَيْداً﴾(١٤٧).

ثم أن امرأة العزيز كادت له بأن أظهرت أنه راودها عن نفسها وكانت هي المراودة كما دل عليه قوله: ﴿فَلَمَّا رَءَا قَمِيصَهُ قُدَّ مِن دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِن كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾(١٤٨).

ثم كاد له النسوة حتى استجار بالله في قوله: ﴿رَبِّ ٱلسِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِيٓ إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ ٱلْجَـٰهِلِينَ، فَٱسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ إِنَّهُ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾(١٤٩) حتى أنه عليه السلام قال لما جاءه رسول الملك يستخرجه من السجن: «قال ارجع إلى ربك فاسأله ما بال النسوة اللاتي قطعن أيديهن إن ربي بكيدهن عليم».

---

(١٤٥) سورة: الشورى، آية: ٤٠.

(١٤٦) سورة: النحل، آية: ١٢٦.

(١٤٧) سورة: يوسف، آية: ٥.

(١٤٨) سورة: يوسف، آية: ٢٧.

(١٤٩) سورة: يوسف، آية: ٣٣.

فكاد الله ليوسف بأن جمع بينه وبين أخيه، وأخرجه من أيدي أخوته بغير اختيارهم كما أخرجوا يوسف من يد أبيه بغير اختياره.

وكيد الله سبحانه وتعالى لا يخرج عن نوعين:

أحدهما: هو الأغلب أن يفعل سبحانه فعلاً خارجاً عن قدرة العبد الذي كاد له فيكون الفعل قدراً محضاً ليس هو من باب الشرع كما كاد الذين كفروا بأن انتقم منهم بأنواع العقوبات. وكذلك كانت قصة يوسف فإن يوسف أكثر ما قدر أن يفعل أن ألقى الصواع في رحل أخيه وأذن المؤذن بسرقتهم فلما أنكروا قال فما جزاؤه إن كنتم كاذبين أي جزاء السارق قالوا جزاؤه من وجد في رحله فهو جزاؤه أي جزاؤه نفس نفس السارق يستعبد المسروق أما مطلقاً أو إلى مدة وهذه كانت شريعة آل يعقوب، وقوله من وجد في رحله فيه وجهان:

أحدهما: أنه هو خبر المبتدأ وقوله بعد ذلك فهو جزاؤه جملة ثانية مؤكدة للأولى. والتقدير في جزاء هذا الفعل نفس من وجد في رحله فإن ذلك هو الجزاء في ديننا كذلك يجزي الظالمين.

والثاني: أن قوله من وجد في رحله فهو جزاؤه جملة شرطية هي خبر المبتدأ والتقدير جزاء السارق هو أنه من وجد الصاع في رحله كان هو الجزاء كما تقول جزاء السرقة ممن سرق قطع يده ـ وإنما احتمل الوجهين لأن الجزاء قد يراد به نفس الحكم باستحقاق العقوبة وقد يراد به نفس العقوبة وقد يراد به نفس الألم الواصل إلى المعاقب فكلما تكلموا بهذا الكلام كان إلهام الله لهم هذا كيداً ليوسف خارجاً عن قدرته إذ قد كان يمكنهم أن يقولوا الأجزاء عليه حتى يثبت أنه هو الذي سرق فإن مجرد وجوده في رحله لا يوجب حكم السارق وقد كان يوسف عليه السلام عادلاً لا يمكنه أن يأخذهم بغير حجة. أو يقولون جزاؤه أن يفعل به ما تفعلون بالسراق في دينكم وقد كان من دين ملك مصر فيما ذكره المفسرون أن السارق يضرب ويغرم قيمة المسروق مرتين ولو قالوا ذلك لم يمكنه أن يلزمهم بما لا يلزمه غيرهم ولهذا قال سبحانه: ﴿كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ ٱلْمَلِكِ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾(١٥٠) أي ما كان يمكنه أخذه في دين ملك مصر لأن دينه لم يكن فيه طريق

---

(١٥٠) سورة: يوسف، آية: ٧٦.

إلى أخذه ـ إلا أن يشاء الله ـ إستثناء منقطع أي لكن إن شاء الله أخذه بطريق آخر أو يكون متصلاً بأن يهيىء الله سبحانه سبباً آخر بطريق يؤخذ به في دين الملك من الأسباب التي كان الرجل في دين الملك يعتقل بها.

فإذا كان المراد بالكيد فعلاً من الله سبحانه بأن ييسر لعبده المؤمن المظلوم المتوكل عليه أموراً يحصل بها مقصوده بالإنتقام من الظالم وغير ذلك فإن هذا خارج عن الحيل الفقهية، فإنا إنما تكلمنا في حيل يفعلها العبد لا فيما يفعله الله سبحانه، بل في قصة يوسف تنبيه على أن من كاد كيداً مخرماً فإن الله يكيده وهذه سنة الله في مرتكب الحيل المحرمة فإنه لا يبارك له في هذه الحيل كما هو الواقع، وفيها تنبيه على أن المؤمن المتوكل على الله إذا كاده الخلق فإن الله يكيد له وينتصر له بغير حول منه ولا قوة، وعلى هذا فقوله بعد ذلك: ﴿نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَنْ نَشَآءُ﴾[١٥١] قالوا بالعلم. وفيه تنبيه على أن الخفي الذي يتوصل به المقاصد الحسنة مما يرفع الله به الدرجات، وفيه دليل على أن يوسف كان منه فعل فيكون بهذا العلم هو ما اهتدى به يوسف إلى أمر توكل في إتمامه على الله فإن اهتداءه لإلقاء الصاع واسترجاعهم نوع فعل منه لكن ليس هذا وحده هو الحيلة، والحيل الفقهية بها وحدها يتم عرض المحتال لو كانت حلالاً.

النوع الثاني: من كيده لعبده هو أن يلهمه سبحانه أمراً مباحاً أو مستحباً أو واجباً يوصله به إلى المقصود الحسن فيكون هذا على إلهامه ليوسف أن يفعل ما فعل هو من كيده سبحانه أيضاً. وقد دل على ذلك قوله: ﴿نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ﴾[١٥٢] فإن فيه تنبيهاً على أن العلم الدقيق الموصل إلى المقصود الشرعي صفة مدح كما أن العلم الذي يخصم به المبطل صفة مدح. حيث قال في قصة إبراهيم: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ﴾[١٥٣].

وعلى هذا فيكون من الكيد ما هو مشروع لكن لا يجوز أن يراد به الكيد الذي تستحل به المحرمات أو تسقط به الواجبات فإن هذا كيد لله والله هو المكيد في مثل

(١٥١) سورة: الأنعام، آية: ٨٣.

(١٥٢) سورة: الأنعام، آية: ٨٣.

(١٥٣) سورة: الأنعام، آية: ٨٣.

هذا فمحال أن يشرع الله أن يكاد دينه، وأيضاً فإن هذا الكيد لا يتم إلا بفعل يقصد به غير مقصوده الشرعي ومحال أن يشرع أنه لعبد أن يقصد بفعله مالم يشرع الله ذلك الفعل له، وأيضاً فإن الأمر المشروع هو عام لا يخص به شخص دون شخص فإن الشيء إذا كان مباحاً لشخص كان مباحاً لكل من كان على مثل حاله ـ فإذن من احتال بحيلة فقهية محرمة أو مباحة لم يكن له اختصاص بتلك الحيلة لا يفهمها ولايعلمها لأن الفقهاء كلهم يشركونه في فهمها والناس كلهم يساوونه في عملها وإنما فضيلة الفقيه إذا حدثت حادثة أن يتفطن لاندراج هذه الحادثة تحت الحكم العام الذي يعلمه هو وغيره أو يمكنهم معرفته بأدلته العامة نصاً أيضاً واستنباطاً فأما الحكم فمتقرر قبل تلك الحادثة فإذن احتياج الناس إلى الحيل لا يجدد أحكاماً شرعية لم تكن مشروعة قبل ذلك بل الأحكام مستقرة وجدت تلك الحاجة أو لم توجد، فإن كان الشارع قد جعل الحكم يتغير بتغير تلك الحاجة كان حكماً عاماً وجدت حاجة ذلك الشخص المعين أو لم توجد، وإن لم يكن جعل لتلك الحاجة تأثيراً في الحكم فالحكم واحد سواء وجدت تلك الحاجة مطلقاً أو لم توجد، والله سبحانه إنما كاد ليوسف كيداً جزاء منه على صبره وإحسانه وذكر في معرض المنة عليه فلو لم يكن ليوسف عليه السلام اختصاص بذلك الكيد لم يكن في مجرد عمل الإنسان أمرمباح له ولغيره منة عليه في مثل هذا المقام فعلم أن المنة كانت عليه في أن ألهم العمل بما كان مباحاً قبل ذلك فإنه قد يلهم العبد ما لا يلهمه غيره، ولهذا قال بعض المفسرين في قوله تعالى ﴿كِدْنَا﴾ صنعنا، وبعضهم قال ألهمنا يوسف.

ومن احتال بعمل هو مباح في نفسه على الوجه الذي أباحه الشارع فهذا جائز بالإتفاق، وإنما الكلام في أنه هل يباح له ما كان محرماً على الإطلاق مثل الخيانة والغلول أو يباح له فعل المباح على غير الوجه المشروع مثل الحيل الربوية؟

يوضح ذلك: أن نفس الأحكام مثل إباحة الفعل لا يجوز أن تسمى كيداً. وإنما الكيد فعل من الله إبتداء، أو فعل من العبد يكون العبد به فاعلاً، وعلى التقديرين فليس هذا من الحيل الشرعية ـ وهذا الذي ذكرناه في معنى الكيد إنما انضم إليه معرفة الأفعال التي فعلها يوسف عليه السلام، والأفعال التي فعلها الله له تيقن اللبيب أن الكيد لم يكن خارجاً عن إلهام فعل كان مباحاً أو فعل من الله تم به ذلك الفعل،

وإن حاجة يوسف لم تبح له فعل شيء كان حراماً على الإطلاق في الجملة قيل ذلك وهذا هو المقصود والله أعلم.

النوع الثاني: مما ظن المحتالون أنه من الحيل سائر العقود الصحيحة. فقالوا: البيع إحتيال على حصول الملك، والنكاح إحتيال على حصول حل البضع، وكذلك سائر ما يتصرف فيه الخلق وهو إحتيال على طلب مصالحهم التي أباحها الله لهم - وقال قائلهم: الحيلة هي الطريق التي يتوصل بها الإنسان إلى إسقاط المآثم عن نفسه وقال آخر هي ما يمنع الإنسان من ترك أو فعل لولاها كان يلزمه من غير إثم، ثم قالوا: وهذا شأن سائر التصرفات المباحة، وقالوا: قد قال رسول الله ﷺ لعامله على خيبر (بع الجمع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيباً، فلما كان مقصوده إبتياع الجنيب بجمع أمره أن يبيع الجمع، ثم يبتاع بثمنه جنيباً فعقد العقد الأول ليتوسل به للعقد الثاني. قالوا: وهذه حيلة تضمنت حصول المقصود بعد عقدين فهي أوكد مما تضمنت حصوله بعد عقد واحد. وأشبهت العينة فإنه قصد أن يعطيه دراهم، فلم يمكن بعقد واحد فعقد عقدين بأن باع السلعة ثم ابتاعها، والحيل المعروفة لا تتم غالباً إلا بأن ينضم إلى العقد الآخر شيء آخر من عقد آخر. أو فسخ أو نحو ذلك.

والجواب عن هذا: إن تحصيل المقاصد بالطرق المشروعة إليها ليس من جنس الحيل سواء سمى حيلة أو لم يسم، فليس النزاع في مجرد اللفظ، بل الفرق بينهما ثابت من جهة الوسيلة والمقصود الذين هما المحتال به والمحتال عليه. وذلك أن البيع مقصوده الذي شرع البيع له أن يحصل ملك الثمن للبائع ويحصل ملك المبيع للمشتري، فيكون كل منهما ملكاً لمن انتقل إليه كسائر أملاكه، وذلك في الأمر العام إنما يكون إذا قصد المشتري نفس السلعة للإنتفاع بعينها وإنفاقها أو التجارة فيها. فإن قصد ثمنها الذي هو الدراهم أو الدنانير ولم يكن مقصوده إلا أنه قد احتاج إلى دراهم فابتاع سلعة نسيئة ليبيعها ويستنفق ثمنها فهو التورق، وإنما يكون إذا قصد البائع نفس الثمن لينتفع به بما جعلت الأثمان له من إنفاق وتجارة ونحوهما، فإذا كان مقصود الرجل نفع الملك المباح بالبيع وما هو من توابعه وحصله بالبيع فقد قصد بالسبب ما شرعه الله سبحانه له وأتى بالسبب حقيقة، وسواء كان مقصوده يحصل بعقد أو عقود مثل أن يكون بيده سلعة وهو يريد أن يبتاع سلعة أخرى

لاتباع بسلعته لمانع شرعي أو عرفي أو غير ذلك، فيبيع سلعته ليملك ثمنها والبيع لملك الثمن مقصود مشروع ثم يبتاع بالثمن سلعة أخرى، وابتياع السلع بالأثمان مقصود مشروع.

وهذه قصة بلال رضي الله عنه بخيبر سواء، فإنه إذا باع الجمع بالدراهم فقد أراد بالبيع ملك الثمن وهذا مشروع مقصود، ثم إذا ابتاع بالدراهم جنيباً فقد أراد بالابتياع ملك سلعة وهذا مقصود مشروع، فلما كان بايعاً قصد ملك الثمن حقيقة، ولما كان مبتاعاً قصد ملك السلعة حقيقة، فإن ابتاع بالثمن من غير المشتري منه فهذا لا محذور فيه إذ كل واحد من العقدين مقصود مشروع. ولهذا يستوفيان حكم العقد الأول من النقد والقبض ونحو ذلك، وأما إن ابتاع بالثمن ممن ابتاعه من جنس ما باعه فيخاف أن يكون العقد الأول مقصوداً منهما بل قصدهما بيع السلعة الأولى بالثانية فيكون ربا، ويظهر هذا القصد بأن يكون إذا باعه التمر مثلاً بدراهم لم يحرر وزنها ولا نقدها ولا قبضها فيعلم أنه لم يقصد بالعقد الأول ملك المثمن بذلك التمر ولا قصد المشتري تملك التمر بتلك الدراهم التي هي الثمن بل عقد العقد الأول على أن يعيد إليه الثمن ويأخذ التمر الآخر وهذا تواطؤ منهما حين عقده على فسخه، والعقد إذا قصد به فسخه لم يكن مقصوداً، وإذا لم يكن الأول مقصوداً كان وجوده كعدمه، فيكونان قد اتفقا على أن يبتاعا بالتمر تمراً.

يحقق أن هذا هو العقد المقصود أنه إذا جاء بدراهم أو دنانير أو حنطة أو تمر أو زبيب ليبتاع به من جنسه أكثر منه أو أقل فإنهما غالباً يتشارطان ويتراضيان على سعر أحدهما من الآخر، ثم بعد ذلك يقول بعتك هذه الدراهم بكذا وكذا ديناراً، ثم يقول اصرف لي بها كذا وكذا درهماً لما اتفقا عليه أولاً، ويقول بعتك هذا التمر بكذا وكذا درهماً. ثم يقول بعني به كذا وكذا تمراً فيكونان قد اتفقا على الثمن المذكور صورة لا حقيقة ليس للبائع غرض في أن يملكه ولا للمشتري غرض أن يملكه وقد تعاقدا على أن يملكه البائع ثم يعيده إلى المشتري، والعقد لا يعقد ليفسخ من غير غرض يتعلق بنفس وجوده. فإن هذا باطل كما تقدم بيانه، فأين من يبيعه بثمن ليشتري به منه إلى من يبيعه بثمن ليأخذ منه.

يوضح هذا أشياء:

منها أن الرجل إذا أراد أن يشتري من رجل سلعة بثمن آخر من غير جنسها

فإنهما في العرف لا يحتاجان أن يعاقداه على الأول بثمن يميزه ثم يبتاعا به، وإنما يقومان السلعتين ليعرفا مقدارهما، ولو قال له بعتها بكذا وكذا .أو ابتعت منك هذه بهذا الثمن لعد هذا لاعباً عابثاً قائلاً ما لا حقيقة له ولا فائدة فيه، بخلاف ما لو كان الشراء من غيره فإنه يبيعه بثمن يملكه حقيقة ثم يبتاع به من الآخر فكذلك إذا أراد أن يبتاع منه بالثمن من جنسها كيف يأمره الشارع بشيء ليس فيه فائدة؟.

ومنها أنه لو كان هذا مشروعاً لم يكن في تحريم الربا حكمة إلا تضييع الزمان وإتعاب النفس بلا فائدة. فإنه لا يشاء أن يبتاع ربوياً بأكثر منه من جنسه إلا قال بعتك هذا بكذا وابتعت منك هذا بهذا الثمن. فلا يعجز أحد عن استحلال ربا حرمه الله سبحانه قط، فإن الربا في البيع نوعان: ربا الفضل. وربا النسيئة، فأما ربا الفضل فيمكنه في كل مال ربوي أن يقول بعتك هذا المال بكذا ويسمي ما شاء، ثم يقول ابتعت به هذا المال الذي هو من جنسه، وأما ربا النسيئة فيمكنه أن يقول بعتك هذه الحريرة بألف درهم أو عشرين صاعاً إلى سنة وابتعتها منك بتسعمائة حالة أو خمسة عشر صاعاً أو نحو ذلك.

ويمكنه ربا القرض فلا يشاء مرب إلا أقرضه، ثم حاباه في بيع أو إجارة أو مساقاة أو أهدى له أو نفعه، ويحصل مقصودهما من الزيادة في القرض، فيا سبحان الله العظيم أيعود الربا الذي قد عظم الله شأنه في القرآن وأوجب محاربة مستحله، ولعن أهل الكتاب بأخذه، ولعن آكله وموكله وشاهديه وكاتبه، وجاء فيه من الوعيد ما لم يجيء في غيره إلى أن يستحل جميعه بأدنى سعي من غير كلفة أصلاً إلا بصورة عقد هي عبث ولعب يضحك منها ويستهزيء بها؟ أم يستحسن مؤمن أن ينسب نبياً من الأنبياء فضلاً عن سيد المرسلين. بل أن ينسب رب العالمين إلى أن يحرم هذه المحارم العظيمة ثم يبيحها بضرب من العبث والهزل الذي لم يقصد ولم يكن له حقيقة وليس فيه مقصود المتعاقدين قط.

ولقد بلغني أن بعض المربين من الصيارف قد جعل عنده خرزة ذهب فكل من جاء يريد أن يبيعه فضة بأقل منها لكونها مكسورة أو من نقد غير نافق ونحو ذلك قال له الصيرفي بعني هذه الفضة بهذه الخرزة ثم يقول إبتعت هذه الخرزة بهذه الفضة. أفيستجيز رشيد أن يقول إن الذي حرم بيع الفضة بالفضة متفاضلاً أحل تحصيل الفضة

بالفضة متفاضلاً على هذا الوجه، وهو الذي يقول في محلل القمار ما يقول، ويقول في محلل النكاح ما يقول؟

وكذلك بلغني أن من الباعة من قد أعد بزاً لتحليل الربا، فإذا جاء الرجل إلى من يريد أن يأخذ منه ألفاً بألف ومائتين ذهباً إلى ذلك المحلل فاشترى ذلك المعطي منه ذلك البز ثم يعيده للآخر ثم يبيعه الآخذ إلى صاحبه، وقد عرف الرجل بذلك بحيث أن البز الذي يحلل به الربا لا يكاد يبيعه البيع البتة.

واعلم أن أكثر حيل الربا أغلظ في بابها من التحليل في بابه، ولهذا حرمها أو بعضها من لم يحرم التحليل، لأن القصد في البيع معتبر عند العامة فلا يصح بيع الهازل. بخلاف نكاحه، ولأن الإحتيال في الربا غالباً إنما يتم في المواطأة اللفظية أو العرفية، ولا يفتقر عقد الربا إلى شهادة. ولكن يتعاقدان ثم يشهدان له في ذمته ديناً، ولهذا إنما لعن شاهداه إذا علما به. والتحليل لا يمكن إظهاره وقت العقد لكون الشهادة شرطاً فيه، والشروط المتقدمة مؤثرة عند عامة السلف وإن نقل عن بعضهم أن مجرد النية لا يؤثر.

وجماع هذا أنه إذا اشترى منه ربوياً وهو يريد أن يشتري بثمنه منه من جنسه، فأما أن يواطئه على الشراء منه لفظاً أو يكون العرف قد جرى بذلك، وإما أن لا يكون كذلك، فإن كان كذلك فهو عقد باطل لأن ملك الثمن غير مقصود. فلا قوله أولاً بعتك هذا بألف مثلاً صحيحاً. ولا قوله ثانياً إبتعت هذا بألف، فإنه لم يقصد أولاً ملك الألف. ولم يقصد ثانياً التمليك بها، ولم يقصد الآخر تمليك الألف أولاً ولا ملكها ثانياً، بل القصد تمليك التمر بالتمر مثلاً وإن لم تجر بينهما مواطأة، لكن قد علم المشتري أن البائع يريد أن يشتري منه فهو كذلك لأن علمه بذلك يمنع كلاً منهما أن يقصد الثمن في العقدين بل علمه به ضرب من المواطأة العرفية.

وإن كان قصد البائع الشراء منه ولم يعلم المشتري فهنا قال الإمام أحمد لو باع من رجل دنانير بدنانير لم يجز أن يشتري بالدراهم منه ذهباً إلا أن يمضي ليبتاع بالورق من غيره ذهباً فلا يستقيم فيجوز أن يرجع إلى الذي إبتاع منه الدنانير فيشتري منه ذهباً، وكذلك كره منك أن تصرف دراهمك من رجل بدنانير ثم تبتاع منه بتلك الدنانير دراهم غير دراهمك وغير عيونها في الوقت أو بعد يوم أو يومين، قال ابن القاسم، فإن

طال الزمان وصح أمرها فلا بأس به، فالذي ذكره الإمام أحمد لأنه متى قصد الشراء منه بتلك الدنانير لم يقصد تمليك الثمن، ولهذا لا يحتاط في النقد والوزن فمتى بدا له بعد القبض والمفارقة أن يشتري منه بأن يطلب من غيره فلا يجد لم يكن في العقد الأول خلل، ثم إن المتقطمين من أصحابه حملوا هذا المنع على التحريم، وقال القاضي وابن عقيل وغيرهما إذا لم يكن عن حيلة ومواطأة لم يحرم، وقد أومأ إليه أحمد فيما رواه عنه الكرماني. قال قلت لأحمد رجل اشترى من رجل ذهباً ثم باعه منه؟ قال يبعه من غيره أعجب إلي، وذكر ابن عقيل أن أحمد لم يكرهه في رواية أخرى، وقد نقل عن ابن سيرين أنه كان يكره للرجل أن يبتاع من الرجل الدراهم بالدنانير ثم يشتري منه بالدراهم دنانير، وفي رواية عنه قال إن بعضهم ليفعل ما هو أقبح من الصرف، وهذا إخبار عما كانت الصحابة عليه فإن ابن سيرين من أكابر التابعين فلا ينقل الكراهة المطلقة إلا عن الصحابة.

وهذه المسألة عكس مسائل العينة وهي في ربا الفضل كمسائل العينة في ربا النسأ لأن هذا يبيع بالثمن ثم يعيده إليه ويأخذ به، ومثلها في ربا النسأ أن يبيع ربوياً بنسيئة ثم يشتري بثمنه ما لا يباع به نسيئة ـ وهذه المسألة مما عدها من الربا الفقهاء السبعة وأكثر العلماء مثل مالك وأحمد وغيرها، وأظنه مأثور عن ابن عمر وغيره ففي هذين الموضعين قد عاد الثمن إلى المشتري وأفضى إلى ربا الفضل أو ربا النسأ، وفي مسائل العينة قد عاد المبيع إلى البائع وأفضى إلى ربا الفضل والنسأ جميعاً.

ثم إن كان في الموضعين لم يقصد الثمن ولا المبيع، وإنما جعل وصلة إلى الربا فهذا لا ريب في تحريمه، والعقد الأول هنا باطل فلا يوقف فيه عند من يبطل الحيل، وكلام أحمد وغيره من العلماء في ذلك كثير، وقد صرح به القاضي في مسألة العينة في غيرموضع وغيره من العلماء، وإن كان أبو الخطاب وغيره قد جعل في صحته وجهين، فإن الأول هو الصواب، وإنما تردد من تردد من أصحابنا في العقد الأول في مسألة العينة لأن هذه المسألة إنما ينصب الخلاف فيها في العقد الثاني بناء على أن الأول صحيح.

وعلى هذا التقرير فليست من مسائل الحيل، وإنما هي من مسائل الذرائع، ولها مأخذ آخر يقتضي التحريم عند أبي حنيفة وأصحابه، وهو كون الثمن إذا لم

يستوف لم يتم العقد الأول، فيصير الثاني مبنياً عليه. وهذا تعليل خارج عن قاعدة الحيل والذرائع أيضاً. فصار لها ثلاثة مآخذ، فلما لم يمتحض تحريمها على قاعدة الحيل توقف في العقد الأول من توقف.

والتحقيق أنها إذا كانت من الحيل أعطيت حكم الحيل، وإلا اعتبر فيها المأخذان الآخران، هذا إذا لم يقصد العقد الأول، وإن كان العقد الأول مقصوداً حقيقة فهو صحيح، لكن ما دام الثمن في ذمة المشتري لم يجز أن يشتري منه البيع بأقل منه من جنسه، ولا يجوز أن يبتاع منه الثمن ربوياً، لا يباع بالأول نسأ لأن أحكام العقد الأول لا تستوفى إلا بالتقابض، فمتى لم يحصل التقابض كان ذريعة إلى الربا، وإن تقابضا وكان العقد مقصوداً فله أن يشتري منه كما يشتري من غيره.

وإذا كان الطريق إلى الحلال هي العقود المقصودة المشروعة التي لا خداع فيها ولا تحريم لم يصح أن يلحق فيها صورة عقد لم يقصد حقيقته من ملك الثمن والمثمن وإنما قصد به استحلال ما حرمه الله من الربا وأما قول النبي ﷺ لبلال: «بع الجمع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيباً»(١٥٤) فليس فيه دلالة على الإحتيال بالعقود التي ليست مقصودة لوجوه:

أحدها: إن النبي ﷺ أمره أن يبيع سلعته الأولى ثم يبتاع بثمنها سلعة أخرى، ومعلوم أن ذلك إنما يقتضي البيع الصحيح، ومتى وجد البيعان على الوجه الصحيح جاز ذلك بلا ريب، ونحن نقول كل بيع صحيح فإنه يفيد الملك ولا يكون ربا، لكن الشأن في بيوع قد دلت السنة وأقوال الصحابة والتابعين على أن ظاهرها وإن كان بيعاً فإنها ربا وهي بيع فاسد، ومعلوم أن مثل هذا لا يدخل في الحديث، ولو اختلف رجلان في بيع هل هو صحيح أو فاسد وأراد أحدهما إدخاله في هذا اللفظ لم يمكنه ذلك حتى يثبت أنه بيع صحيح، فمتى أثبت أنه بيع صحيح لم يحتج إلى الاستدلال بهذا الحديث، فتبين أنه لا حجة فيه على صحة صورة النزاع البتة.

والنكتة أن يقال الأمر المطلق بالبيع إنما يقتضي البيع الصحيح. ونحن لا نسلم أن هذه الصورة التي تواطآ فيها على الاشتراء بالثمن من المشتري شيئاً من جنس

---

(١٥٤) رواه النسائي في البيوع باب ٤١. ومالك في البيوع حديث ٢٠، ٢١.

الثمن الربوي بيع صحيح، وإنما البيع الصحيح الاشتراء من غيره، أوالاشتراء منه بعد بيعه بيعاً مقصوداً ثابتاً لم يقصد به الشراء منه.

الوجه الثاني: إن الحديث ليس فيه عموم لأنه قال: «وابتع بالدراهم جنيباً»[١٥٥] والأمر بالحقيقة المطلقة ليس أمراً بشيء من قيودها. لأن الحقيقة مشتركة بين الأفراد ومقدر المشترك ليس هو ما يتميز به كل واحد من الأفراد عن الآخر ولا هو ملتزماً له فلا يكون الأمر بالمشترك أمراً بالمميز بحال، نعم مستلزم لبعض تلك القيود لا بعينه فيكون عاماً لها على سبيل البدل، لكن ذلك لا يقتضي العموم للأفراد على سبيل الجمع وهو المطلوب، فقوله مع هذا الثبوت لا يقتضي الأمر ببيعه من زيد أو عمر ولا بكذا أو كذا ولا بهذا السوق أو هذه، فإن اللفظ لا دلالة له على شيء من ذلك لكن إذا أتى بالمسمى حصل ممتثلاً من جهة وجدد تلك الحقيقة لا من جهة وجود تلك القيود، وهذا الأمر لا خلاف فيه، لكن بعض الناس يعتقد أن عدم الأمر بالقيود يستلزم عدم الإجزاء إذا أتى بها إلا بقرينة، وهذا خطأ.

إذا تبين ذلك: فليس في الحديث أنه أمره أن يبتاع من المشتري، ولا أمره أن يبتاع من غيره فالحديث لا يدل لفظه على شيء من ذلك بعينه، ولا على جميع ذلك مطابقة ولا تضامناً ولا إلتزاماً، كما لا يدل على بيعه وقبض الثمن أو ترك قبضه وبيعه بثمن المثل أو دون ثمن المثل وبنقد البلد أو غير نقد البلد وبثمن حال أو مؤجل. فإن هذه القيود خارجة عن مفهوم اللفظ، ولو زعم زاعم أن اللفظ يعم هذا كله كان مبطلاً لكن اللفظ لا يمنع الأجزاء إذا أتى بها، وإنما أستفيد عدم الإمتثال إذا بيع بدون ثمن المثل أو بغير نقد البلد أو بثمن مؤجل، والأمر بقبض الثمن من العرف الذي يثبت البيع المطلق، وكذلك أيضاً ليس فيه أنه يبيعه من المشتري على أن يشتري بالثمن منه ولا غير ذلك وإنما يستفاد ذلك من دلالة أخرى منفصلة فيما أباحته الشريعة جاز فعله ومالا فلا.

وبهذا يظهر الجواب عن قول من يقول لو كان الإبتياع من المشتري حراماً لنهى عنه، فإن مقصوده ﷺ إنما كان بيان الطريق التي بها يحصل شراء التمر الجيد لمن عنده رديء، وهو أن بيع الرديء بثمن ثم يبتاع بالثمن جيداً. ولم يتعرض لشروط

(١٥٥) سبق تخريجه.

البيع وموانعه لأن المقصود ذكر الحكم على وجه الجملة. أو لأن المخاطب يفهم البيع الصحيح فلا يحتاج إلى بيان فلا معنى للاحتجاج بهذا الحديث على نفي شرط مخصوص كما لا يحتج به على نفي سائر الشروط، وما هذا إلا بمثابة قوله تعالى: ﴿وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾(١٥٦). فإن المقصود بيان حل الأكل في هذا الوقت فمن احتج به على حد نوع المأكولات أو صفة من صفات الأكل كان مبطلاً إذ لا عموم في اللفظ لذلك كما ذكرناه سوء وليس الغالب أن بايع التمر بدراهم يبتاع بها من المشتري حتى يقال هذه الصورة غالبة فكان ينبغي التحذير منها كما حذر السلف مثل ذلك في الصرف لأن سعر الدراهم والدنانير في الغالب معروف، والغالب أن من يريد أن يبيع نقداً ليشتري نقداً آخر إذا باعه للصيرفي بذهب ابتاع بالذهب منه النقد الآخر ولهذا حذروا منه، وأما التمر والبر ونحوهما من العروض فإن من يقصد بيعه لا يقصد به مشترياً مخصوصاً. بل يعرضه على أهل السوق عامة. أو يضعه حيث يقصدونه أو ينادي عليه، فإذا باعه الواحد منهم فقد تكون عنده السلعة التي يريدها وقد لا تكون.

ومثل هذا إذا قال الرجل لوكيله بع هذه الثياب الكتان واشتري لنا بالثمن ثياب قطن. أو بع هذه الحنطة العتيقة واشتري لنا بالثمن جديدة لا يكاد يخطر بباله الإشتراء من ذلك المشتري بل يشتري من حيث وجد غرضه عند غيره أغلب من وجوده عنده، فالغرض في بيع العروض أو إبتياعها لا يغلب وجوده عند واحد بخلاف الأثمان.

وإذا كانت هذه صورة قليلة لم يجب التحذير منها إذا لم يكن اللفظ متناولاً لها كما لو يحذر من سائر العقود الفاسدة، ولهذا إنما يتكلم الفقهاء في المنع من الشراء من المشتري في الصرف لأنه في الغالب، بخلاف العروض، وثبت أن الحديث ليس له إشعار بالابتياع من المشتري البتة.

الوجه الثالث: إن قوله ﷺ: «بع الجمع بالدراهم» إنما يفهم منه البيع المقصود الخالي عن شرط يمنع كونه مقصوداً بخلاف البيع الذي لا يقصد، والدليل عليه أنه لو قال: بعت هذا الثوب، أو بع هذا الثوب لم يفهم منه بيع المكره ولا بيع الهازل. وإنما يفهم منه البيع الذي قصد به نقل الملك، فإذا جاء إلى تمار فقال أريد أن

(١٥٦) سورة: البقرة، آية: ١٨٧.

أشتري منك بالتمر الردي تمراً جيداً فيشتريه منه بكذا درهماً ويعني بالدراهم كذا تمراً جيداً لم يكن قصده ملك الثمن الذي هو الدراهم البتة وإنما القصد بيع تمر بتمر فلا يدخل في الحديث، وتقرير هذا الكلام قد مضى.

يبين هذا: إن مثل هذين قد يتراضيان أولاً عن بيع التمر بالتمر ثم يجعلان الدراهم محللاً، وتقريره أن الوكيل في البيع مأمور بالإنتقاد والإتزان والقبض مع القرينة ونحو ذلك من مقاصد العقد. وإذا كان المقصود رد الثمن إليه لم يحرر النقد والوزن والقبض، ومثل هذا في الإطلاق لا يسمى بيعاً، ولو قال الناس فلان باع داره لم يفهم منه إلا صورة لا حقيقة لها فلا تدخل هذه الصورة في لفظ البيع لإنتفاء مسمى البيع المطلق.

الوجه الرابع: إن النبي ﷺ نهى عن بيعتين في بيعة، ومتى تواطأ على أن يبيعه بالثمن ثم يبتاع به منه فهو بيعتان في بيعة فلا يكون داخلاً في الحديث.

يبين ذلك أنه ﷺ قال بع الجمع بالدراهم ثم بع بالدراهم جنيباً، وهذا يقتضي بيعاً ينشئه ويبتديه بعد انقضاء البيع الأول، ومتى واطأه من أول الأمر على أن أبيعك وأبتاع منك فقد اتفقنا على العقدين معاً فلا يكون داخلاً في حديث الأمر بل في حديث النهي، وتأتي إن شاء الله تعالى تقرير أن الشروط المؤثرة في العقود لا فرق بين مقارنها ومتقدمها.

الوجه الخامس: إنه لو فرض أن في الحديث عموماً لفظياً فهو مخصوص بصور لا تعد ولا تحصى، فإن كل بيع فاسد لا يدخلها فيه فيضعف دلالته ويخص منه الصور التي ذكرناها بالأدلة المتقدمة التي هي نصوص في بطلان الحيل وهي من الصور المكثورة فإخراجها من العموم من أسهل الأشياء، وانظر قوله ﷺ: «لعن الله المحلل والمحلل له»[١٥٧] فإنه عام عموماً لفظياً ومعنوياً. لم يثبت أنه خص منه شيء. ولم يعارضه نص آخر، فأيما أول بالتخصيص هو أو قوله: «بع الجمع بالدراهم ثم إبتع بالدرهم جنيباً»[١٥٨]، مع أنه ليس بعام لفظاً ولا معنى. بل هو مطلق. وقد خرج منه

(١٥٧) سبق تخريجه.

(١٥٨) سبق تخريجه.

صور كثيرة فتخرج منه هذه الصورة بنصوص وآثار وقياس دل على ذلك، أعني صورة الإبتياع من المشترى منه.

فهذه الأقسام السبعة التي قسمناها ما تسمى حيلة إليها إذا تأملها اللبيب علم الفرق بين هذين الآخرين وبين الأقسام الخمسة، وقد تضمن هذا التقسيم الدلالةعلى بطلان الخمسة والفرق بينها وبين الآخرين والله أعلم.

* * *

الوجه السادس عشر

إن الحيل مع أنها محدثة كما تقدم فإنها أحدثت بالرأي، وإنما أحدثها من كان الغالب عليهم إتباع الرأي فما ورد في الحديث والأثر من ذم الرأي وأهله فإنما يتناول الحيل فإنها رأي محض ليس فيه أثر عن الصحابة ولا له نظير من الحيل ثبت بأصل فيقاس عليه بمثله. والحكم إذا ثبت بأصل ولا نظير كان رأياً محضاً باطلاً.

يحقق هذا: أنها إنما نشأت ممن كان من المفتين قد غلب بفسق الرأي وتصريفه وكان تلقيهم للأحكام من جهة أغلب من تلقيها من جهة الآثار، ثم هذا الرأي لمن تأمله أكثر ما فيه من فساد إنما هو من جهة الحيل التي دققت الدين وجراه على اعتداء الحدود واستحلال المحارم وإن كان في هذا الرأي أيضاً تشديد ما سهلته السنة، وهذا مثل ما روى عبدالله بن عمرو وقال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الله لا ينزع العلم بعد أن أعطاهموه ولكن ينزعه منهم مع قبض العلماء فيبقى ناس جهال يستفتون فيفتون فيضلون ويضلون»(١٥٩). رواه البخاري بهذا اللفظ والحديث مشهور في الصحيحين وغيرهما لكن اللفظ المشهور: «فافتوا بغير علم» إلى أحاديث أخر مثل:

حديث يروى عن عيسى بن يونس عن جرير بن عثمان عن عبد الرحمن بن جبير بن نفير عن أبيه عن عوف بن مالك قال قال رسول الله ﷺ: «تفترق أمتي على بعض وسبعين فرقة أعظمها فتة الذين يقيسون الأمور برأيهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال» ـ وهذا الحديث مشهور عن نعيم بن حماد المروزي وهو ثقة إمام إلا أنه قد

---

(١٥٩) سبق تخريجه.

نقل عن ابن معين أنه قال هذا حديث باطل ليس له أصل شبه فيه على نعيم ونقل هذا عن غير ابن معين، ومع هذا فقد نقل عن جماعة آخرين عن عيسى بن يونس وبعض الناس يقول سرقوه من نعيم ولا حجة لمن يقول ذلك في بعض الناس، وممن رواه عن عيسى أيضاً سويد بن سعيد وكان أحمد يثني عليه وكذا يثني لوالديه عليه ورواه عنه مسلم وغيره وقد أنكر عليه ابن معين بتفرده بحديث ثم وجدوا له أصلاً عند غيره قال أبو أحمد بن عدي قال جعفر الفريابي وقفت سويداً على هذا الحديث بعد أن حدثني به ودار بيني وبينه كلام كثير وهذا إنما يعرف بنعيم بن حماد رواه عن عيسى بن يونس فتكلم الناس فيه بجرأة ورواه رجل من أهل خراسان يقال له الحكم بن المبارك ويقال أنه لا بأس به ثم سرقه منه قوم ضعفاء فهذا القدر الذي ذكر لا يوجب تركه قدحاً في الحديث إذا رواه عدة من الثقاة وروته طائفة عن نعيم عن عيسى وطائفة عنه عن ابن المبارك عن عيسى وهذا القدر قد يحتج به من لا يرى الحديث محفوظاً وقد يجيب عنه من يحتج له بأن هذا من اتقان نعيم فإنه كان قد سمعه من ابن المبارك ثم سمعه من عيسى فرغبته في علو الإسناد بتحمله على الرواية عن عيسى ورغبته في التحمل بابن المبارك تحمله على الرواية عنه وفي الجملة فإسناده في الظاهر جيد إلا أن يكون قد أطلع فيه على علة خفية ومعناه شبيه بالواقع.

فإن فتوى من مفت في الحلال والحرام برأي يخالف السنة أضر عليهم من أهل الأهواء، وقد ذكر هذا المعنى الإمام أحمد وغيره، فإن مذاهب أهل الأهواء قد اشتهرت الأحاديث التي تردها واستفاضت، وأهل الأهواء مقموعون في الأمر الغالب عند الخاصة والعامة بخلاف الفتيا فإن أدلتها من السنة قد لايعرفها إلا الأفراد ولا يميز ضعيفها في الغالب إلا الخاصة، وقد ينتصب للفتيا والقضاء ممن يخالفها كثير.

وقد جاء مثل معناه محفوظاً من حديث المجالد عن الشعبي عن مسروق عن عبدالله بن مسعود أنه قال: «ليس عام إلا الذي بعده شر منه لا أقول عام أمطر من عام ولا عام أخصب من عام ولا أمير خير من أمير ولكن ذهاب خياركم وعلمائكم ثم يحدث قوم يقيسون الأمور برأيهم فينهدم الإسلام وينثلم»(١٦٠)، وهذا الذي في حديث ابن مسعود وهو بعينه الذي في حديث النبي ﷺ حيث قال: «ولكن ينتزعه

---

(١٦٠) سبق تخريجه.

منهم مع قبض العلماء بعلمهم فيبقى ناس جهال يستفتون فيفتون برأيهم فيضلون ويضلون»[١٦١].

وفي ذم الرأي آثار مشهورة عن عمر وعثمان وعلي وابن عباس وابن عمر وغيرهم، وكذلك عن التابعين بعدهم بإحسان، فيها بيان أن الأخذ بالرأي يحلل الحرام ويحرم الحلال.

ومعلوم أن هذه الآثار الذامة للرأي لم يقصد بها إجتهاد الرأي على الأصول من الكتاب والسنة والإجماع في حادثة لم توجد في كتاب ولا سنة ولا إجماع ممن يعرف الأشباه والنظائر وفقه معاني الأحكام فيقيس قياس تشبيه وتمثيل أو قياس تعليل وتأصيل قياساً لم يعارضه ما هو أولى منه، فإن أدلة جواز هذا المفتي لغيره والعامل لنفسه ووجوبه على الحاكم والإمام أشهر من أن تذكر هنا، وليس في هذا القياس تحليل لما حرمه الله سبحانه. ولا تحريم لما حلله الله.

وإنما القياس والرأي الذي يهدم الإسلام ويحلل الحرام ويحرم الحلال ما عارض الكتاب والسنة أو ما كان عليه سلف الأمة أو معاني ذلك المعتبرة ثم مخالفته لهذه الأصول على قسمين:

أحدهما: أن يخالف أصلاً مخالفة ظاهرة بدون أصل آخر. فهذا لا يقع من مفت إلا إذا كان الأصل مما لم يبلغه علمه كما هو الواقع من كثير من الأئمة لم يبلغهم بعض السنن فخالفوها خطأ. وأما الأصول المشهورة فلايخالفها مسلم خلافاً ظاهراً من غير معارضة بأصل آخر فضلاً عن أن يخالفها بعض المشهورين بالفتيا.

الثاني: أن يخالف الأصل بنوع تأويل وهو فيه مخطىء. بأن يضع الإسم على غير موضعه، أو على بعض موضعه. ويراعي فيه مجرد اللفظ دون إعتبار المقصود لمعنى أو غير ذلك.

والحيل تندرج في هذا النوع على ما لا يخفى.

والدليل على أن هذا القسم مراد من هذه الأحاديث أشياء، منها أن تحليل

(١٦١) سبق تخريجه.

الشيء إذا كان مشهوراً فحرمه بغير تأويل. أو كان التحريم مشهوراً فحلله بغير تأويل كان ذلك كفراً وعناداً، ومثل هذا لا تتخذه الأمة رأساً قط إلا أن تكون قد كفرت، والأمة لا تكفر قط، وإذا بعث الله ريحاً تقبض أرواح المؤمنين لم يبق حينئذ من يسأل عن حلال وحرام.

وإذا كان التحريم أو التحليل غير مشهور فخالفه مخالف لم يبلغه فمثل هذا لم يزل موجوداً من لدن زمن أصحاب النبي ﷺ، ثم هذا إنما يكون في آحاد المسائل فلا تضل الأمة ولا ينهدم الإسلام، ولا يقال لمثل هذا أنه محدث عند قبض العلماء وذهاب الأخيار والصالحين.

فظهر أن المراد إستحلال المحرمات الظاهرة بنوع تأويل وهذا بين في الحيل، فإن تحريم السفاح. والربا. والمعلق طلاقها الثلاث بصفة إذا وجدت. وتحريم الخمر. وغير ذلك، هو من الأحكام الظاهرة التي لا يجوز أن يخفى على الأمة تحريمها في الجملة، وإنما يضل من يفتي بالرأي ويضل ويحل الحرام ويحرم الحلال ويهدم الإسلام إذا احتال على حلها بحيل وسماها نكاحاً وبيعاً وخلعاً وقاس ذلك على النكاح المقصود والبيع المقصود والخلع المقصود فيبقى مع من يستفتيه صورة الإسلام وأسماء آياته دون معانيه وحقائقه وهذا هو الضال لأن الضال الذي يحسب أنه على حق وهو على باطل كالنصارى وهو هدم للإسلام.

ومما يبين ذلك أن من أكثر أهل الأمصار قياساً وفقهاً أهل الكوفة حتى كان يقال فقه كوفي وعبادة بصرية، وكان عظم علمهم مأخوذاً عن عمر وعلي وعبدالله بن مسعود رضي الله عنهم، وكان أصحاب عبدالله وأصحاب عمر وأصحاب علي من العلم والفقه بمكان الذي لا يخفى، ثم قد كان أفقههم في زمانه إبراهيم النخعي كان فيهم بمنزلة سعيد بن المسيب في أهل المدينة، وكان يقول: «إني لأسمع الحديث الواحد فأقيس به مائة حديث» ولم يكن يخرج عن قول عبدالله وأصحابه، وكان الشعبي أعلم بالآثار منه، وأهل المدينة أعلم بالسنة منهم.

وقد يوجد لقدماء الكوفيين أقاويل متعددة فيها مخالفة لسنة لم تبلغهم، ولم يكونوا مع ذلك مطعوناً فيهم، ولا كانوا مذمومين بل لهم من الإسلام مكان لا يخفى على من علم سيرة السلف، وذلك لأن مثل هذا قد وجد لأصحاب رسول الله ﷺ لأن

الإحاطة بالسنة كالمتعذر على الواحد أو النفر من العلماء، ومن خالف ما لم يبلغه فهو معذور، ولم يكونوا مع هذا يقولون بالحيل ولا يفتون بها بل المشهور عنهم ردها والإنكار لها، واعتبر ذلك بمسألة التحليل، فإن السنة المشهورة في لعن المحلل والمحلل له وإن كانت قد خرجت من الحرمين ومصر والعراق فإن أشهر حديث فيها مخرجه من أهل الكوفة عن عبدالله بن مسعود وأصحابه، وفقيه القوم إبراهيم قد قدمنا عنه أنه كان يقول: إذا نوى أحد الثلاثة التحليل فهو نكاح فاسد الأول والثاني. وهذا القول أشد من قول المدنيين فمن يكون هذا قوله هل يمكن أن يعتقد صحة الحيل وجوازها، وكذلك أقواهم في الحيل الربوية تدل على قوة رد القوم للحيل، فإن حديث عائشة في مسألة العينة مخرجه من عندهم، وقولهم فيها معروف وقال إبراهيم في الرجل يقرض الرجل دراهم فيرد عليه أجود من دراهمه: لا بأس بذلك ما لم يكن شرط أو نية، وكان الأسود بن يزيد إذا خرج عطاؤه دفعه إلى رجل فقال: اذهب فبعه بدنانير، ثم بع الدنانير من رجل آخر ولا تبعها من الذي اشتريت منه، وقال حماد بن أبي سليم إذا بعت الدنانير بالدراهم غير مخادعة ولا مدالسة فإن شئت اشتريتها منه.

فهؤلاء سرج أهل الكوفة وأئمتهم، وهذه أقوالهم، ولقد تتبعنا هذا الباب فلم نظفر لأحد من أهل الكوفة المتقدمين بل ولا لأحد من أئمة سائر أهل الأمصار من أهل المدينة ومكة والشام والبصرة من الصحابة والتابعين في مسائل الحيل إلا النهي عنها والتغليظ فيها، فلما حدث من بعض مفتيهم القول بالحيل والدلالة عليها انطلقت الألسنة بالذم لمن أحدث ذلك وظهر تأويل الآثار في هذا الضرب.

ومما يدل على هذا: ما ذكره الإمام إسحق بن راهويه ذكر حديث عبدالله بن مسعود: «كيف أنتم إذا لبستكم فتنة يهرم فيها الكبير ويربو فيها الصغير ويجري الناس عليها فيتخذونها سنة» قال إسحق قال ابن مهدي ونظراؤه من أهل العلم إن هذه الفتنة لفتنة يعني أهل هذا الرأي لا شك في ذلك لأنه لم يكن فيما مضى فتنة جرى الناس عليها فاتخذوها سنة حتى ربا الصغير وهرم الكبير إلا فتنة هؤلاء، وهي علامتهم إذا كثر القراء وقل العلماء وتفقه لغير الدين، وقوله: «أحلوا الحرام وحرموا الحلال» مطابق للواقع، فإن الاحتيال على إسقاط الحقوق مثل حق الشفيع وحق الرجل في امرأته، وغير ذلك إذا احتيل عليها حرمت على الرجل ما أحل الله له، وكثير من الرأي

ضيق ما وسعته السنة فاحتاج صاحبه إلى أن يحتال للتوسعة مثل انتفاع المرتهن بالظهر والدار إذا أنفق بقدر ما انتفع، ومثل باب المساقاة والمزارعة فإن من اعتقد تحريم هذا خالف السنة الثابتة، وما كان عليه الخلفاء الراشدون وغيرهم، وما عليه عمل المسلمين من عهد نبيهم إلى يومهم اضطره الحال إلى نوع من الحيل يستحل بها ذلك ثم إنه لو لم يكن بها سنة لكان إلحاقها بالمضاربة لأنها بها أشبه وأولى من إلحاقها بالإجارة لأنها منها أبعد.

ومما يبين ذلك: أن الرأي كان واقعاً عندهم على ما يتضمن الحيل أن بشر بن السري وهو من العلماء الثقاة المتقدمين أدرك العصر الذي اشتهر فيه الرأي وهو ممن أخذ عنه الإمام أحمد وطبقته قال: «نظرت في العلم فإذا هو الحديث والرأي فوجدت في الحديث ذكر النبيين والمرسلين، وذكر الموت وذكر ربوبية الرب وجلاله وعظمته وذكر الجنة والنار والحلال والحرام، والحث على صلة الأرحام وجماع الخير، ونظرت في الرأي فإذا فيه المكر والخديعة والتشاح واستقصاء الحق والمماكسة في الدين واستعمال الحيل والبعث على قطع الأرحام والتجرؤ على الحرام».

وروي مثل هذا الكلام عن يونس بن أسلم، وقال أبو داود سمعت أحمد وذكر الحيل من أصحاب الرأي فقالوا: يحتالون لنقض سنة رسول الله ﷺ، مثل هذا كثير في كلام أهل ذلك العصر فعلم أن الرأي المذموم يندرج فيه الحيل وهو المطلوب.

* * *

الوجه السابع عشر

إن النبي ﷺ أخبر: «أن أول ما يفقد من الدين الأمانة، وآخر ما يفقد منه الصلاة»[١٦٢]، وحدث عن رفع الأمانة من القلوب الحديث المشهور وقال: «خير القرون القرن الذي بعثت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»[١٦٣] فذكر بعد قرنه قرنين أو ثلاثة، ثم ذكر أن بعدهم قوماً يشهدون ولا يستشهدون، ويخونون ولا يؤتمنون، وينذرون ولا يوفون، ويظهر فيهم السمن، وهذه أحاديث صحيحة مشهورة.

---

(١٦٢) انظر: المستدرك ٤/٥٠٤.

(١٦٣) سبق تخريجه.

ومعلوم أن العمل بالحيل يفتح باب الخيانة والكذب، فإن كثيراً من الحيل لا يتم إلا أن يتفق الرجلان على عقد يظهر أنه ومقصودهما أمر آخر، كما ذكرنا في التمليك للوقف، وكما في الحيل الربوبية، وحيل المناكح، وذلك الذي اتفقا عليه إن لزم الوفاء به كان العقد فاسداً. وإن لم يلزم فقد جوزت الخيانة والكذب في المعاملات، ولهذا لا يطمئن القلب إلى من يستحل الحيل خوفاً من مكره وإظهاره ما يبطن خلافه وفي الصحيحين، عن النبي ﷺ أنه قال: «المؤمن من أمنه الناس على دمائهم وأموالهم»[١٦٤]، والمحتال غير مأمون، وفي حديث ابن عمر أن النبي ﷺ قال لعبد الله بن عمر: «كيف بك يا عبدالله إذا بقيت في حثالة من الناس قد مهرجت عبودهم وأماناتهم واختلفوا فصاروا هكذا وشبك بين أصابعه قال فكيف أفعل يا رسول الله؟ قال: تأخذ ما تعرف وتدع ما تنكر وتقبل على خاصتك وتدعهم وعوانهم»[١٦٥].

وهو حديث صحيح وهو في بعض نسخ البخاري! والحيل توجب مرج العهود والأمانات وهو قلقها واضطرابها، فإن الرجل إذا سوغ له من يعاهد عهداً ثم لا يفي به، أو أن يؤمن على شيء فيأخذ بعضه بنوع تأويل ارتفعت الثقة به وأمثاله، ولم يؤمن في كثير من الأشياء أن يكون كذلك، ومن تأمل حيل أهل الديوان وولاة الأمور التي استحلوا بها المحارم، ودخلوا بها في الغلول والخيانة، ولم يبق لهم معها عهد ولا أمانة علم يقيناً أن الإحتيال والتأويلات أوجب عظم ذلك، وعلم خروج أهل الحيل من قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَـٰنَـٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَٰعُونَ﴾[١٦٦]، وقوله: ﴿يُوفُونَ بِٱلنَّذْرِ﴾[١٦٧] ومخالفتهم لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾[١٦٨]، وقوله: ﴿وَلَا تَنقُضُواْ ٱلْأَيْمَـٰنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾[١٦٩]، وقوله تعالى: ﴿أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ﴾[١٧٠]، وقوله ﷺ: «أد الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخن من خانك»[١٧١] رواه

(١٦٤) سبق تخريجه.

(١٦٥) سبق تخريجه.

(١٦٦) سورة: المعارج، آية: ٣٢. وسورة: المؤمنون، الآية: ٨.

(١٦٧) سورة: الإنسان، آية: ٧.

(١٦٨) سورة: النساء، آية: ٥٨.

(١٦٩) سورة: النحل، آية: ٩١.

(١٧٠) سورة: المائدة، آية: ١.

(١٧١) سبق تخريجه.

ابن داود وغيره ودخولهم في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾[١٧٢] ودخولهم في قوله ﷺ: «أربع من كن فيه كان منافقاً خالصاً ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا عـاهد غدر وإذا خاصم فجر»[١٧٣] وقوله ﷺ: «ينصب لكل غادر لواء يوم القيامة عند إسته بقدر غدرته فيقال هذه غدرة فلان»[١٧٤] متفق عليهما.

وهذا الوجه مما أشار إليه الإمام أحمد رضي الله عنه قال: عجبت مما يقولون في الحيل والإيمان يبطلون الإيمان بالحيل وقال الله تعالى: ﴿وَلَا تَنقُضُواْ ٱلْأَيْمَـٰنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾[١٧٥] وقال تعالى: ﴿يُوفُونَ بِٱلنَّذْرِ﴾[١٧٦] وكان ابن عيينة يشتـد عليه أمرهم وأمر هذه الحيل، واستقصاء هذا يطول. وإنما القصد التنبيه ـ وتمام هذا في:

* * *

الوجه الثامن عشر

وهو أن الله سبحانه أوجب في المعامـلات خاصـة وفي الدين عـامة النصيحـة والبيان، وحرم الخلابة والغش والكتمـان. ففي الصحيحين عن جريـر قال: بـايعت رسول الله ﷺ على النصح لكل مسلم، فكان من نصحه أنه اشترى من رجل دابـة ثـم زاده أضعاف ثمنه لما رأى أنه يساوي ذلك وأن صاحبه مسترسل، وعن تميم الداري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «الدين النصيحة، الدين النصيحة، الدين النصيحة. قالوا: لمن يا رسول الله؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم»[١٧٧]، رواه مسلم وغيره وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ مر برجل يبيع طعاماً فأدخل يده فيه، فإذا هو مبلول فقال: «من غشنا فليس منـا»[١٧٨] رواه مسلم وغيره،

---

(١٧٢) سورة: آل عمران، آية: ١٦١.

(١٧٣) سبق تخريجه.

(١٧٤) سبق تخريجه.

(١٧٥) سورة: النحل، آية: ٩١.

(١٧٦) سورة الإنسان، آية: ٧.

(١٧٧) سبق تخريجه.

(١٧٨) سبق تخريجه.

وروى الإمام أحمد مثله من حديث أبي بردة بن نيار.

فإذا كانت النصيحة لكل مسلم واجبة وغشه حراماً، فمعلوم أن المحتال ليس بناصح للمحتال عليه بل هو غاش له، بل الحيلة أكبر من ترك النصح وأقبح من الغش، وهذا بين يظهر مثله في الحيل التي تبطل الحقوق التي ثبتت. أو تمنع الحقوق أن تثبت. أو توجب عليه شيئاً لم يكن ليجب، وعن حكيم بن حزام قال: قال رسول الله ﷺ: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا فإن صدقاوبينا بورك لهما في بيعهما، وإن كذبا وكتما محقت بركة بيعهما»(١٧٩) متفق عليه، فالصدق يعم الصدق فيما يخبر به عن الماضي والحاضر والمستقبل، والبيان يعم بيان صفات المبيع ومنافعه، وكذلك الكذب والكتمان، وإذا كان الصدق والبيان واجبين في المعاملة موجبين للبركة. والكذب والكتمان محرمين ماحقين للبركة فمعلوم أن كثيراً من الحيل أو أكثرها لا يتم إلا بوقوع الكذب أو الكتمان أو تجويزه، وأنها مع وجوب الصدق أو وقوعه لا تتم.

مثال ذلك إذا احتال على أن يبيعه سلعة بألف ثم يشتريها منه بأكثر نسيئة أو يبيعها بألف ومائة نسيئة ثم يشتريها بألف نقداً، فإن وجب على كل واحد منهما أن يصدق الآخر، كان الوفاء بهذا واجباً، ! فيلزم فساد العقد بالإتفاق لأن مثل هذا الشرط إذا قدر أنه لازم في العقد أبطل العقد بالإجماع. وإن جوز للرجل أن يخلف ما اتفقا عليه، فقد جوز للرجل أن يكذب صاحبه وهو ركوب لما حرمه الرسول ﷺ. والدليل على أن هذا نوع من الكذب قوله تعالى: ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقاً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَآ أَخْلَفُواْ ٱللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُواْ يَكْذِبُونَ﴾(١٨٠) وإنما كذبهم أخلاف قولهم: ﴿لَئِنْ ءَاتَـٰنَا مِن فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلصَّـٰلِحِينَ﴾(١٨١). وكذلك لو كان في عزم أحدهما أن لا يفي للآخر بما تواطآ عليه. فإن جاز كتم هذا وترك بيانه فهو مخالفة للحديث. وإن وجب إظهاره لم تتم الحيلة فإن الآخر لم يرض إلا إذا غلب على ظنه أن الآخر يفي له.

(١٧٩) سبق تخريجه.

(١٨٠) سورة: التوبة، آية: ٧٧.

(١٨١) سورة: التوبة، آية: ٧٥.

ثم في الحديث دلالة على تحريم التدليس والغش وكتمان العيوب في البيوع كما روى عبد الرحمن بن شماسة، عن عقبة بن عامر رضي الله عنه، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «المسلم أخو المسلم لا يحل لمسلم باع من أخيه بيعاً فيه عيب إلا بينه له»[١٨٢] رواه ابن ماجه بإسناد رجاله ثقات على شرط البخاري إلى ابن شماسة وابن شماسة قد وثقوه وخرج له مسلم.

وقال البخاري في صحيحه قال عقبة بن عامر: «لا يحل لمسلم أن يبيع سلعة يعلم أن بها داء إلا أخبره». وعن واثلة بن الأسقع قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يحل لأحد أن يبيع شيئاً إلا بين ما فيه ولا يحل لمن يعلم ذلك إلا بينه» رواه الإمام أحمد ولابن ماجه: «من باع عيباً لم يبينه لم يزل في مقت من الله ولم تزل الملائكة تلعنه»[١٨٣]. وعن عبد المجيد بن وهب قال: قال لي العداء بن خالد بن هوذة ألا أقرئك كتاباً كتبه لي رسول الله ﷺ؟ قال قلت بلى فأخرج لي كتاباً: «هذا ما اشترى العداء بن خالد بن هوذة من محمد رسول الله ﷺ اشترى منه عبداً أو أمة بيع المسلم للمسلم لأداء ولا غائلة ولا خبثة» رواه النسائي وابن ماجه والترمذي وقال حديث حسن غريب، وذكره البخاري تعليقاً بلفظ، ويذكر عن العداء بن خالد وقال في الحيل وقال النبي ﷺ: «بيع المسلم لا داء ولا غائلة ولا خبثة»[١٨٤]، وقوله ﷺ: «بيع المسلم» دليل على أنه موجب العقد المطلق. وإن اشتراطه بيان لموجب العقد وتوكيد له.

فهذا النبي ﷺ قد بين أن مجرد سكوت أحد المتبايعين عن إظهار ما لو علمه الآخر لم يبايعه من العيوب وغيرها إثم عظيم وحرم هذا الكتمان وجعله موجباً لمقت الله سبحانه، وإن كان الساكت لم يتكلم ولم يصف ولم يشترط، وإنما ذاك لأن ظاهر الأمر الصحة والسلامة فيبني الآخر الأمر على ما يظنه من الظاهر الذي لم يصفه الآخر بلسانه وذلك نوع من الغرور له والتدليس عليه، ومعلوم أن الغرور بالكلام والوصف إثم فإذا غره بأن يظهر له أمراً ثم لا يفعله معه فإن ذلك أعظم في الغرور والتدليس. وأين الساكت من الناطق فيجب أن يكون أعظم إثماً.

---

(١٨٢) رواه ابن ماجه في التجارات باب ٤٥.

(١٨٣) رواه ابن ماجه في التجارات باب ٤٥.

(١٨٤) سبق تخريجه.

وأبلغ من ذلك أن يريد الرجل أن ينشىء عقد بيع أو هبة أو غير ذلك فيؤمر بإقرار ولا يبين له حكم الإقرار فيقر إقراراً يلزم بموجبه ويكون موجبه مخالف لمقصوده من البيع والهبة. أو يأمره بتسمية كثيرة على الثمن في البيع لإسقاط الشفعة ثم يصادق على نصفه بدينار ونحره ولايبين له ما يلزمه بهذا من وجوب رد الثمن الأول إذا فسخ البيع بعيب ونحوه فأين هذا الغرور والتدليس من مجرد السكوت عن بيان حال السلعة؟

ومن هذا الباب: نهيه ﷺ عن التصرية وهو ما روى أبو هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «لا تصروا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردها وصاعاً من تمر»(١٨٥) رواه الجماعة ورواه ابن عمر وغيره، ومعلوم أن التصرية مجرد فعل يغتر به المشتري ثم قد حرمه رسول الله ﷺ وأوجب الخيار عند ظهور الحال فكيف بالغرور بالأقوال؟ ولهذا كان أكثر الذين يقولون بالحيل لا يقولون بهذا الحديث، لأن الخيار هنا زعموا ليس لوجود عيب، ولا لفوات صفة وهو جار على قياس المحتالين، لكن الحيل باطلة لأن إظهار الصفات بالأفعال كإظهارها بالأقوال. بل مجرد ظهورها كمجرد ظهور السلامة من العيوب، وقد حكى عن بعض المحتالين أنه كان إذا استوصف السلعة عرض في كلامه مثل أن يقال له كيف الجمل يقول احمل ما شئت وينوي على الحيل ويقال له كم تحلب فيقول في أي إناء شئت فيقول كيف سيره فيقول الريح لا تلحق فإذا قبض المشتري ذلك فلا يجد شيئاً من ذلك رجع إليه فيقول ما وجدت فيما بعتني شيئاً من تلك الأوصاف فيقول ما كذبتك، وقد ذكرت هذه الحكاية عن بعض التابعين وأدخلها في كلامه من احتج للحيل، والأشبه أنها كذب أو كان قصده المزاح معه لا حقيقة البيع، وإلا فمن عمل مثل هذا فقد قدح في ديانته، فإن هذا أعظم في الغرر من التصرية. فإن القول المفهم أعظم من مجرد ظهور حال لم يصفها ولا يلتق مثل هذا بذي مروءة فضلاً عن ذي ديانة.

وفي الصحيحين عن النبي ﷺ أنه نهى عن النجش وذلك لما فيه من الغرر للمشتري وخديعته، ونهى عن تلقي السلع وذلك لما فيه من تغرير البائع أو ضرر المشتري، ونهى أن يسوم الرجل على سوم أخيه، أو يبيع على بيع أخيه، أو يخطب

---

(١٨٥) سبق تخريجه.

على خطبة أخيه، أو تسأل المرأة طلاق أختها لتكتفي ما في صحفتها أو نهى أن يبيع حاضر لباد وقال: «دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض»[١٨٦].

وهذا كله دليل على وجوب مراعاة حق المسلم وترك إضراره بكل إلا أن يصدر منه أذى، وعلى المنع من نيل الغرض بخديعة المسلم، وكثير من الحيل يناقض هذا، ولهذا كثير من القائلين بالحيل لا يمنعون بيع الحاضر للبادي، ولا تلقي السلع. طرداً لقياسهم، ومن أخذ بالسنة منهم في مثل هذا أخذ بها على مضض لأنها على خلاف قياسه، ومخالفة القياس للسنة دليل على أنه قياس فاسد.

ولما كانت هذه الخصال مثل. التلقي والنجش. والتصرية. من جنس واحد وهو الخلابة جمعها النبي ﷺ في حديث أبي هريرة وغيره، وجاء عنه أنه بين تحريم الخلابة مطلقاً فروى الإمام أحمد في المسند قال حدثنا وكيع قال حدثنا المسعودي عن جابر عن أبي الضحى عن مسروق عن عبدالله بن مسعود قال حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق قال: «بيع المحفلات خلابة ولا تحل الخلابة لمسلم»[١٨٧]. وهذا نص في تحريم جميع أنواع الخلابة في البيع وغيره ـ والخلابة الخديعة ويقال الخديعة باللسان وفي المثل إذا لم تغلب فأخلب أي فأخدع ورجل خلاب أي خداع ـ وامرأة خلبة أي خداعة والبرق الخلب والسحاب الخلب الذي لا غيث معه كأنه يخدع من يراه ـ وفي الصحيحين عن ابن عمر قال ذكر رجل لرسول الله ﷺ أنه يخدع في البيع فقال رسول الله ﷺ: «من أبايعت فقل لا خلابة» وهذا الشرط منه موافق لموجب العقد، وإنما أمره النبي ﷺ باشتراطه العداء عليه أن البيع بيع المسلم للمسلم لاداء ولا غائلة ولا خبثة.

يبين ذلك أنه قال في حديث ابن مسعود: «لا تحل الخلابة لمسلم»، ولأنه لو لم يرد الخلابة التي هي الخديعة المحرمة لم يكن هذا الشرط معروفاً بل يكون شرط شيئاً لأحد له في الشرع، ولأنه ذكر للنبي ﷺ أن يخدع والخديعة حرام، ولأنه قد روى سعيد بن منصور حدثنا سفيان حدثنا شبيب بن غرقد أن رسول الله ﷺ قال لغلامين شابين: «تبايعا وقولوا لاخلابة»، وقال حدثنا هشيم عن العوام بن حوشب، عن

---

(١٨٦) سبق تخريجه.

(١٨٧) رواه ابن ماجه في التجارات باب ٤٢. وأحمد في المسند ١/٤٣٣.

إبراهيم مولى صخر بن رهم العدوي قال: قال رسول الله ﷺ: «تبايعوا وقولوا لا خلابة» فهذا مرسل من وجهين مختلفين ولا دلائل على صدقه فثبت أن مثل هذا الشرط مشروع مطلقاً ولو كان يخالف مطلق النقد لم يؤمر باشتراطه كل واحد كالتأجيل في الثمن. واشتراطه الرهن. والكفيل. وصفات زائدة في العقود عليه.

ويؤيد ذلك: ما رواه الدارقطني وغيره عن أبي أمامة عن النبي ﷺ أنه قال: «غبن المسترسل ربا» وحديث التلقي يوافق هذا الحديث.

فإذا كان الله تعالى قد حرم الخلابة وهي الخديعة فمعلوم أنه لا فرق بين الخلابة في البيع وفي غيره، لأن الحديث إن عم ذلك لفظاً ومعنى فلا كلام، إن كان إنما قصد به الخلابة في البيع فالخلابة في سائر العقود والأقوال وفي الأفعال بمنزلة الخلابة في البيع ليس بينهما فرق مؤثر في اعتبار الشارع وهذا القياس في معنى الأصل، بل الخلابة في غير البيع قد تكون أعظم فيكون من باب التشبيه وقياس الأولى، وإذا كان كذلك فالحيل خلابة إما مع الخلق أو مع الخالق، مثل ما يحكى عن بعض أهل الحيل أنه اشترى من أعرابي ماء بثمن غال ثم أراد أن يسترجع الثمن وكان معه سويق ملتوت بزيت فقال له أتريد أن أطعمك سويقاً؟ قال: نعم فأطعمه. فعطش الأعرابي عطشاً شديداً وطلب أن يسقيه تبرعاً أو معاوضاً فامتنع إلا بثمن جميع الماء فأعطاه جميع الثمن بشربة واحدة، ومعلوم أن إطعامه ذلك السويق مظهر أنه محسن إليه وهو يقصد الإساءة إليه من أقبح الخلابات ثم امتناعه من سقيه إلا بأكثر من ثمن المثل حرام، ولا يقال أن الأعرابي أساء إليه بمنعه الماء إلا بثمن كثير لأن ذلك إن كان جائزاً لم تجز معاقبته عليه. وإن كان يجب عليه أن يسقيه مجاناً أو بثمن المثل فكذلك يجب على الثاني أن يسقيه ولم يفعل، ولو أنه استرجع الثمن ورد عليه سائر الماء أو ترك له من الثمن مقدار ثمن الشربة التي شربها هو لكان، إما أن يأخذ ماء إلا شربة واحدة ويأخذ الثمن كله بصورة يظهر له فيها أنه محسن وقصده ذلك فهذا هو الخلابة البينة.

وبالجملة فباضطرار يعلم أن كثيراً من الحيل أو أكثرها أو عامتها من الخلابة وهي حرام كما تقدم، وعن عبد الله بن عمرو قال كنا مع رسول الله ﷺ في سفر فنزلنا منزلاً فمنا من يصلح خبأ. ومنا من ينتضل. ومنا من هو في جشرة إذ نادى منادي رسول

الله ﷺ الصلاة جامعة فاجتمعنا إلى رسول الله ﷺ فقال: «إنه لم يكن قبلي نبي إلا كان حقاً عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمه لهم وينذرهم شر ما يعلمه لهم وأن أمتكم هذه جعل عافيتها في أولها وسيصيب آخرها بلاء وأمور تنكرونها وتجيء فتن يرفق بعضها بعضاً تجيء الفتنة فيقول المؤمن هذه مهلكتي وتجيء الفتنة فيقول المؤمن هذه هذه فمن أحب أن يزحزح عن النار ويدخل الجنة فلتأته منيته وهو يؤمن بالله واليوم الآخر وليأت إلى الناس الذي يحب أن يؤتى إليه ومن بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليعطه إن استطاع فإن جاء آخر ينازعه فأضربوا عنق الآخر»(١٨٨) رواه مسلم وغيره، فهذه الوظائف الثلاث التي جمعها في هذا الحديث من قواعد الإسلام، وكثيراً ما يذكرها رسول الله ﷺ مثل قوله في حديث أبي هريرة: «إن الله يرضى لكم ثلاثاً: أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم»(١٨٩). ومثل قوله في حديث زيد بن ثابت: «ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم إخلاص العمل لله ومناصحة ولاة الأمور ولزوم جماعة المسلمين»(١٩٠) وذلك أن الاجتماع والإئتلاف اللذين في هذين الحديثين لا يتم إلا بالمعنى الذي وصى به في حديث عبد الله بن عمر وهو قوله: «وليأت إلى الناس الذي يجب أن يؤتى إليه»(١٩١) وهذا القدر واجب لأنه قرنه بالإيمان وبالطاعة للإمام في سياق ما ينجي من النار ويوجب الجنة وهذا إنما يقال في الواجبات لأن المستحب لا يتوقف عليه ذلك ولا يستقل بذلك، ولهذا غاية الأحاديث التي يسأل فيها النبي ﷺ عما يدخل الجنة وينجي من النار إنما يذكر الواجبات.

وإذا كان كذلك فمعلوم أن المحتال لم يأت إلى الناس ما يجب أن يؤتى إليه بل لو علم أن أحداً يحتال عليه لكرهه أو كره ذلك منه وربما اتخذه عدواً أعني الكراهة الطبيعية وإن كان قد يحب ذلك من جهة ماله فيه من المثوبة فإن هذه المحبة ليست

---

(١٨٨) رواه مسلم في الإمارة حديث ٤٦. وأبو داود في الفتن باب ١. والنسائي في البيعة باب ٢٥. وابن ماجه في الفتن باب ٩. وأحمد ٢/١٦١، ١٩١، ١٩٣.

(١٨٩) رواه مالك في الموطأ، حديث ٢٠ من الكلام. وأحمد ٢/٣٦٧.

(١٩٠) رواه ابن ماجه في المقدمة باب ١٨، وفي المناسك باب ٧٦. والدارمي في المقدمة باب ٢٤. وأحمد ٣/٢٢٥، ٤/٨٠، ٨٢، ٥/١٨٣.

(١٩١) سبق تخريجه.

المحبة المذكورة في الحديث وإلا لكان من أحب إيمانه أنه يؤذي فيصبر على الأذى مأموراً بأن يؤذن الناس وهذا ظاهر، ونحو من هذا ما روى أنس عن النبي ﷺ أنه قال: «والذي نفسي بيده لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»[١٩٢] متفق عليه.

وبالجملة فالحيل تنافي ما ينبني عليه أمر الدين من التحابب والتناصح والإئتلاف والأخوة في الدين. ويقتضي التباغض والتقاطع والتدابر هذا في الحيل على الخلق، والحيل على الخالق أولى فإن الله سبحانه وتعالى أحق أن يستحي منه من الناس والله سبحانه الموفق لما يحبه ويرضاه.

* * *

الوجه التاسع عشر

ما أخرجاه في الصحيحين عن أبي حميد الساعدي قال: إستعمل نبي الله ﷺ رجلاً من الأزد يقال له ابن اللتبية على الصدقة فلما قدم قال هذا لكم وهذا أهدى إلى أن قال فقام رسول الله ﷺ على المنبر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: «أما بعد فإني أستعمل الرجل منكم على العمل مما ولاني الله فيأتي فيقول هذا لكم وهذا هدية أهديت لي هلا جلس في بيت أبيه وأمه حتى تأتي هديته إن كان صادقاً والله لا يأخذ أحد منكم شيئاً بغير حقه إلا لقي الله يحمله يوم القيامة فلا أعرفن أحداً منكم لقي الله يحمل بعيراً له رغاء أو بقرة لها خوار أو شاة تيعر ـ ثم رفع يديه حتى رؤي بياض أبطيه يقول ـ اللهم هل بلغت»[١٩٣] فوجه الدلالة أن الهدية هي عطية يبتغي بها وجه المعطي وكرامته فلم ينظر النبي ﷺ إلى ظاهر الإعطاء قولاً وفعلاً ولكن نظراً إلى قصد المعطين ونياتهم التي تعلم بدلالة الحال فإن كان الرجل بحيث لو نزع عن تلك الولاية أهدى له تلك الهدية لم تكن الولاية هي الداعية للناس إلى عطيته وإلا فالمقصود بالعطية إنما هي ولايته إما ليكرمهم فيها أو ليخفف عنهم أو يقدمهم على غيرهم أو نحو ذلك مما يقصدون به الإنتفاع بولايته أو نفعه لأجل ولايته.

---

(١٩٢) سبق تخريجه.

(١٩٣) سبق تخريجه.

والولاية حق لأهل الصدقات فما أخذ من المال بسببها كان حقاً لهم سواء كان واجباً على المعطي أو غير واجب، كما لو تبرع أحدهم بزيادة على الواجب قدراً أو صفة وذلك العمل الذي يعمله الساعي صار لأهل الصدقات إما بالجعل الذي يجعل له أو بكونه قد تبرع له لهم، فكل ما حصل من المال بسببه فهو لهم.

إذا علم ذلك فنقول: هذه الهدية لم يشترط فيها أن تكون لأهل الصدقات لا شرطاً مقترناً بالعقد ولا متقدماً عليه. ومع هذا فلما كانت دلالة الحال تقتضي أن القصد بها ذلك كانت تلك هي الحقيقة التي اعتبرها النبي ﷺ فكان هذا أصلاً في اعتبار المقاصد ودلالات الحال في العقود، فمن أقرض رجلاً ألفاً وباعه ثوباً يساوي درهماً بخمسمائة علم أن تلك الألف إنما أقرضت لأجل تلك الزيادة في ثمن الثوب، وإلا فكان الثوب يترك في بيت صاحبه ثم ينظر المقترض أكان يقرض تلك الألف أم لا، وكذلك بايعه ليترك القرض ثم ينظر هل يبتاع ثوبه بخمسمائة أم لا، فإذا كان هذا إنما زاد في العوض لأجل القرض صار ذلك العوض داخلاً في بدل القرض فصار قد اقترض ألفاً بألف وخمسمائة إلا قيمة الثوب هذا حقيقة العقد ومقصوده.

وكذلك من اقترض ألفاً وارتهن بها عقاراً أذن له المقترض في الإنتفاع به أو إكراه إياه أو ساقاه أو زارعه عليه بعشرعشرعوض المثل فإنما تبرع له وحاباه في هذه العقود من البيع والإجارة والمساقاة والمزارعة لأجل القرض، كما أن أرباب الأموال إنما يهدون للساعي لأجل ولايته عليهم إما ليراعيهم ببدل مال هو لأهل الصدقات أو منفعة قد دخل مع الإمام الذي ولاه على أن تكون لأهل الصدقات، ومن ملك المبدل منه ملك مبدله، والعبرة بالمبادلة الحقيقية لا الصورية كما دل عليه الحديث، وإما لنحو ذلك من المقاصد.

وهذا الكلام الحكيم الذي ذكره النبي ﷺ أصل في كل من أخذ شيئاً أو أعطاه تبرعاً لشخص أو معاوضة لشيء في الظاهر وهو في القصد والحقيقة لغيره فإنه يقال هلا ترك ذلك الشيء الذي هو المقصود ثم ينظر هل يكون ذلك الأمر إن كان صادقاً فيقال في جميع العقود الربوية إذا كانت خداعاً مثل ذلك كما ذكرناه وهذا أصل لكل من بذل لجهة لولا هي لم يبذله فإنه يجعل تلك الجهة هي المقصودة بذلك البذل

فيكون المال لرب تلك الجهة إن حلالاً فحلال وإلا كانت حراماً وسائر الحقوق قياس على المال.

يوضح هذا: أن المحاباة في البيع والكراء ونحوهما تبرع محض بدليل أنه يحتسب في مرض الموت من الثلث ويبطل مع الوارث. ويمنع منه الوكيل والوصي والمكاتب. وكل من منع من التبرع، وأما القرض ونحوه فظاهر أنه تبرع فإذا كان أحد الرجلين قد حابى الآخر في عقد من هذه العقود لأجل قرض أو عقد آخر ولاية كان ذلك تبرعاً بذلك السبب كالسلف الذي مع البيع سواء وكالهدية التي مع العمل سواء ونظير حديث ابن اللتبية وهو.

* * *

الوجه العشرون

ما روى ابن ماجه عن يحيى بن إسحق الهنائي قال سألت أنس بن مالك الرجل منا يقرض أخاه المال فيهدي إليه فقال قال رسول الله ﷺ: «إذا أقرض أحدكم قرضاً فأهدى إليه أو حمله على الدابة فلا يركبها ولا يقبله إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك» هكذا رواه ابن ماجه، من حديث إسماعيل بن عياش، عن عقبة بن حميد الضبي، عن يحيى.

لكن ليس هذا يحيى بن أبي إسحق الحضرمي صاحب القراءة العربية وإنما هو والله أعلم يحيى بن يزيد الهنائي فلعل كنية أبيه أبو إسحق وكلاهما ثقة الأول من رجال الصحيحين والثاني من رجال مسلم وعتبة بن حميد معروف بالرواية عن الهنائي قال فيه أبو حاتم هو صالح الحديث وأبو حاتم من أشد المزكين شرطاً في التعديل، وقد روى عن الإمام أحمد أنه قال هو ضعيف ليس بالقوي لكن هذه العبارة يقصد بها أنه ممن ليس يصحح حديثه بل هو ممن يحسن حديثه، وقد كانوا يسمون حديث مثل هذا ضعيفاً ويحتجون به لأنه حسن إذ لم يكن الحديث إذ ذاك مقسوماً إلا إلى صحيح وضعيف، وفي مثله يقول الإمام أحمد الحديث الضعيف خير من القياس يعني الذي لم يقو قوة الصحيح مع أن مخرجه حسن، وإسماعيل بن عياش حافظ ثقة في حديثه عن الشاميين وغيرهم وإنما يضعف حديثه عن الحجازيين وليس هذا عن الحجازيين

فثبت أنه حديث حسن لكن في حديثه عن غيرهم نظراً وهذا الرجل بصري الأصل وروى هذا الحديث سعيد في سننه عن إسماعيل بن عياش لكن قال عن يزيد بن أبي يحيى الهنائي وكذلك رواه البخاري في تاريخه عن يزيد بن أبي يحيى الهنائي عن أنس عن النبي ﷺ قال: «إذا أقرض أحدكم فلا يأخذ هدية»(١٩٤) وأظن هذا هو ذاك انقلب اسمه.

وروى البخاري في صحيحه عن أبي بردة بن أبي موسى قال قدمت المدينة فلقيت عبدالله بن سلام فقال لي إنك بأرض الربا فيها فاش فإذا كان لك على رجل حق فأهدى إليك حمل تبن أو حمل شعير أو حمل قت فلا تأخذه فإنه ربا، وروى سعيد في سننه هذا المعنى عن أبي بن كعب، وجاء عن عبدالله بن مسعود أيضاً، وعن عبدالله بن عمر أنه أتاه رجل فقال إني أقرضت رجلاً بغير معرفة فأهدى إلي هدية جزلة قال رد إليه هديته أو احبسها له، وعن سالم بن أبي الجعد قال جاء رجل إلى ابن عباس فقال إني أقرضت رجلاً يبيع السمك عشرين درهم فأهدى إلي سمكة قومتها بثلاثة عشر درهماً فقال خذ منه سبعة دراهم رواهما سعيد، وعن ابن عباس قال إذا أسلفت رجلاً سلفاً فلا تأخذ منه هدية ولا عارية ركوب دابة رواه حرب الكرماني.

فنهى النبي ﷺ وأصحابه المقرض عن قبول هدية المقترض قبل الوفاء لأن المقصود بالهدية أن يؤخر الإقتضاء وإن كان لم يشرط ذلك ولم يتكلم به فيصير بمنزلة أن يأخذ الألف بهدية ناجزة وألف مؤخرة وهذا ربا.

ولهذا جاز أن يزيد عند الوفاء ويهدي له بعد ذلك لزوال معنى الربا.

ومن لم ينظر إلى المقاصد في العقود أجاز مثل ذلك وخالف بذلك سنة رسول الله ﷺ وهذا أمر بين وقد صح عنه ﷺ من حديث عبدالله بن عمرو وغيره أنه قال: «لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع ولا ربح ما لم يضمن ولا بيع ما ليس عندك»(١٩٥) رواه الإمام أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه والترمذي وصححه، وما ذاك والله أعلم إلا أنه إذا باعه شيئاً وأقرضه فإنه يزيد في الثمن لأجل القرض فيصير القرض بزيادة وذلك ربا.

---

(١٩٤) انظر: السنن الكبرى ٥/ ٣٥٠.

(١٩٥) رواه أبو داود في البيوع باب ٦٨. والترمذي في البيوع باب ١٩. والنسائي في البيوع باب ٦٠، ٧٢.

فمن تدبر هذا علم أن كل معاملة كان مقصود صاحبها أن يقرض قرضاً بربح واحتال على ذلك بأن اشترى من المقترض سلعة بمائة حالة ثم باعها إياها بمائة وعشرين إلى أجل، أو باعه سلعة بمائة وعشرين إلى أجل ثم ابتاعها بمائة حالة، أو باعه سلعة تساوي عشرة بخمسين، وأقرضه مع ذلك خمسين، أو واطأ مخادعاً ثالثاً على أن يشتري منه سلعة بمائة ثم يبيعها المشتري للمقترض بمائة وعشرين ثم يعود المشتري المقترض فيبيعها للأول بمائة إلا درهمين وما أشبه هذه العقود يقال فيها ما قاله النبي ﷺ: «أفلا أفردت أحد العقدين عن الآخر ثم نظرت»[١٩٦] هل كنت مبتاعها أو بايعه بهذا الثمن أم لا فإذا كنت إنما نقصت هذا وزدت هذا لأجل هذا كان له قسط من العوض. وإذا كان كذلك فهو ربا، وكذلك الحيل المبطلة للشفعة والمسقطة للميراث. والمحلل للمطلقة ثلاثاً واليمين المعقودة ونحوهما وفيما يشبه هذا ما رواه أبو داود عن عكرمة عن ابن عباس أن النبي ﷺ نهى عن طعام المتباريين وهما الرجلان يقصد كل واحد منهما مباراة الآخر ومباهاته في التبرعات والتعويضات كالرجل يصنع كل واحد منهما دعوة يفتخر بها على الآخر، أو يرخص في بيع السلعة ليضر الآخر ليمنع الناس عن الشراء منه، ولهذا كره الإمام أحمد الشراء من الطباخين ونحوهما يتباريان في البيع، ومعلوم أن الإطعام والبيع حلال. لكن لما قصد به إضرار الغير صار الضرركالمشروط فيه المعارض به، وإذا لم يبدل المال إلا لضرر بالغير غير مستحق صار ذلك المال حراماً.

ومن تأمل حديث ابن اللتبية وحديث أنس وحديث عبدالله بن عمرو، وحديث ابن عباس وما في معناهما من آثار الصحابة التي لم يختلفوا فيها علم ضرورة أن السنة وإجماع التابعين دليل على أن التبرعات من الهبات والمحابيات ونحوهما إذا كانت بسبب فرض أو ولاية أو نحوهما كان القرض بسبب المحاباة في بيع أو إجارة أو مساقاة أو مضاربة أو نحو ذلك عوضاً في ذلك القرض والولاية بمنزلة المشروط فيه.

وهذا يجتث قاعدة الحيل الربوية والرشوية، ويدل على حيل السفاح وغيره من الأمور، فإذا كان إنما يفعل الشيء لأجل كذا كان المقصود بمنزلة المنطوق الظاهر، فإذا كان حلالاً كان حلالاً وإلا فهو حرام، وهذا لما تقدم من أن الله سبحانه إنما أباح تعاطي

(١٩٦) سبق تخريجه.

الأسباب لمن يقصد بها الصلاح، فقال في الرجعة: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓاْ إِصْلَـٰحاً﴾(١٩٧) وقال في المطلقة: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَا إِن ظَنَّا أَن يُقِيما حُدُودَ ٱللَّهِ﴾(١٩٨) وقال: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِّتَعْتَدُواْ﴾(*) وقال في الوصية: ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ﴾(١٩٩) فأباح الوصية إذا لم يكن فيها ضرار للورثة قصداً أو فعلاً كما قال في الآية الأخرى: ﴿فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفاً أَوْ إِثْماً فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾(٢٠٠) وقال: ﴿وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن رِّباً لِّيَرْبُوَا فِي أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ فَلَا يَرْبُواْ عِنْدَ ٱللَّهِ﴾(٢٠١) وقال: ﴿وَلَا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ﴾(٢٠٢) وهو أن تهدي ليهدى إليك أكثر مما أهديت، فإن هذا دليل على أن صور العقود غير كافية في حلها وحصول أحكامها إلا إذا لم يقصد بها قصداً فاسداً، وكل ما لو شرطه في العقد كان عوضاً فاسداً فقصده فاسد لأنه لو كان صالحاً لم يحرم اشتراطه لما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «المسلمون على شروطهم إلا شرطاً أحل حراماً أوحرم حلالاً»(٢٠٣) رواه أبو داود فإذا كان العوض المشروط باطلاً علمنا أنه يحل حراماً أو يحرم حلالاً فيكون فاسداً فتكون النية أيضاً فاسدة فلا يجوز العقد بهذه النية.

* * *

الوجه الحادي والعشرون

إن أصحاب رسول الله ﷺ أجمعوا على تحريم هذه الحيل وإبطالها، وإجماعهم حجة قاطعة يجب إتباعها بل هي أوكد الحجج وهي مقدمة على غيرها، وليس هذا موضع تقرير ذلك، فإن هذا الأصل مقرر في موضعه، وليس فيه بين الفقهاء بل ولا بين سائر المؤمنين الذين هم المؤمنون خلاف، وإنما خالف فينا بعض أهل

---

(١٩٧) سورة: البقرة، آية: ٢٢٨.

(١٩٨) سورة: البقرة، آية: ٢٣٠.

(١٩٩) سورة: النساء، آية: ١٢.

(*) سورة: البقرة، آية: ٢٣١.

(٢٠٠) سورة: البقرة، آية: ١٨٢.

(٢٠١ سورة: الروم، آية: ٣٩.

(٢٠٢) سورة: المدثر، آية: ٦.

(٢٠٣) سبق تخريجه.

البدع المكفرين ببدعتهم أو المفسقين بها بل من كان يضم إلى بدعته من الكبائر ما بعضه يوجب الفسوق.

ومتى ثبت إتفاق الصحابة على تحريمها وإبطالها فهو الغاية في الدلالة.

وبيان ذلك: إنا سنذكر إن شاء الله عن عمر أنه خطب الناس على منبر رسول الله ﷺ بين المهاجرين والأنصار وقال (لا أوتى بمحلل ولا محلل له إلا رجمتهما، ويذكر عن عثمان وعلي وابن عمر وابن عباس وغيرهم أنهم نهوا عن التحليل وبينوا أنها لا تحل به لا للأول ولا للثاني، وأنهم قصدوا بذلك كل ما قصد به التحليل وإن لم يشرط في العقد ولا قبله.

وهذه أقوال نقلت في أوقات مختلفة وأماكن متعددة وقضايا متفرقة وفيها ما سمعه الخلق الكثير من أفاضل الصحابة وسايرها بحيث توجب العادة انتشاره وشياعه، أو لم ينكر هذه الأقوال أحد منهم مع تطاول الأزمنة وزوال الأسباب التي قد يظن أن السكوت كان لأجلها، وأيضاً قد تقدم عن غير واحد منهم من أعيانهم مثل أبي بن كعب وعبدالله بن مسعود وعبدالله بن سلام وعبدالله بن عمر وعبدالله بن عباس أنهم نهوا المقرض أن يقبل هدية المقترض إلا إذا كافأه عليها أو حسبها من دينه وأنهم جعلوا قبولها ربا، وهذه الأقوال أيضاً وقعت في أزمنة متفرقة، في قضايا متعددة، والعادة توجب أن يشتهر بينهم جنس هذه المقالة، وإن لم يشهر واحد منهم بعينه لا سيما وهؤلاء المسلمون هم أعيان المفتين الذين كانت تضبط أقوالهم وتحكى إلى غيرهم وكانت نفوس الباقين مشرئبة إلى ما يقول هؤلاء ومع ذلك فلم ينقل أن أحداً منهم خالف هؤلاء مع تباعد الأوقات وزوال أسباب الصمات.

وأيضاً فقد قدمنا عن عائشة أم المؤمنين وعبدالله بن عباس وأنس بن مالك في مسألة العينة ما أوجب فيها تغليظ التحريم وفساد العقد، وفي الفتاوى وقعت في أزمنة وبلدان ولم يقابلها أحد برد ولا مخالفة مع أنها لو كانت باطلة لكان السكوت عنها من العظائم لما فيها من المبالغة العظيمة في تحريم الحلال، وبينا أن زيد بن أرقم لم يخالف هذا وأن عقده لم يتم.

وإذا كانت هذه أقوالهم في الإهداء إلى المقرض من غير مواطأة ولا عرف

فكيف بالمواطأة على المحاباة في بيع أو إجارة أو مساقاة؟ أو بالمواطأة على هبة أو عارية ونحو ذلك من التبرعات؟ ثم إذا كان هذا قولهم في التحليل والإهداء للمقرض والعينة فكيف في إسقاط الزكاة والشفعة وتأخير الصوم عن وقته وإخراج الإبضاع والأموال عن ملك أصحابها وتصحيح العقود الفاسدة؟

وأيضاً فإن عمر وعثمان وعلياً وأبي بن كعب وسائر البدريين وغيرهم اتفقوا على أن المبتوتة في مرض الموت ترث، قاله عمر في قصة غيلان بن سلمة لما طلق نساءه وقسم ماله بين بنيه؟ فقال له عمر لتراجعن نساءك ولترجعن مالك أو لأورثن نساءك ثم لأمرت بقبرك فليرجمن كما رجم قبر أبي رغال، وقال الباقون في قصة تماضر بنت الأصبغ لما طلقها عبد الرحمن بن عوف والقصة مشهورة، ولا نعلم أحداً منهم أنكر هذا الوفاق ولا خالفه، ولا يعترض على ذلك بأن ابن الزبير قال لو كنت أنا لم أورث تماضر بنت الأصبغ لوجهين:

أحدهما: أنه قد قيل إنها هي سألته الطلاق، وبهذا اعتذر من اعتذر عن عبد الرحمن في طلاقها، وقيل إن العدة كانت قد انقضت، ومثل هاتين المسألتين قد اختلف فيها القائلون بتوريث المبتوتة، فإنهم اختلفوا هل ترث مع مطلق الطلاق، أو مع طلاق يتهم فيه بأنه قصد الفرار من إرثها؟ وهل ترث في حال العدة فقط، أو إلى أن تتزوج؟ أو ترث وإن تزوجت؟

وإذا كان كذلك فكلام ابن الزبير يجوز أن يكون بتاً على أحد هذين المأخذين وكذلك كلام غيره إن نقل في ذلك شيء، وهذا لا يمنع إتفاقهم على أصل القاعدة، ثم لو فرض في توريث المبتوتة خلاف محقق بين الصحابة، فلعل ذلك لأن هذه الحيلة وهي الطلاق واقعة. لأن الطلاق لا يمكن إبطاله، وإذا صح تبعه سائر أحكامه، فلا يلزم من الخلاف في مثل هذا الخلاف فيما يمكن إبطاله من البيع والهبة والنكاح، ولا يلزم من إنفاذ هذه الحيلة إحلالها وإجازتها، وهذا كله يبين لك أنه لم ينقل خلاف في جواز شيء من الحيل، ولا في صحة ما يمكن إبطاله إما في جميع الأحكام أو في بعضها.

الثاني: إنا لو فرضنا أن ابن الزبير ثبت عنه أن المبتوتة في المرض لا ترث مطلقاً لم يخرق هذا الإجماع المتقدم، فإن ابن الزبير لم يكن من أهل الاجتهاد في

خلافة عمر وعثمان. ولم يكن إذ ذاك ممن يستفتى بل قد جاء عنه ما يدل على أنه في خلافة علي أو معاوية لم يكن قد صار بعد من أهل الفتوى. وهو مع هذا لم يخالف في هذه المسألة في تلك الأعصار، وإنما ظهر منه هذا القول في إمارته بعد إمرة معاوية. وقد انقرض عصر أولئك السابقين مثل عمر وعثمان وعلي وأبي وغيرهم.

ومتى انقرض عصر أهل الإجتهاد المجمعين من غير خلاف ظاهر لم يعتد بما يظهر بعد ذلك من خلاف غيرهم بالإنفاق، وإنما اختلف الناس في إنقراض العصر هل هو شرط في إنعقاد الإجماع بحيث لو خالف واحد منهم بعد إتفاقهم هل يعتد بخلافه؟ وإذا قلنا يعتد بخلافه فلو صار واحد منهم من الطبقة الثانية مجتهداً قبل إنقضاء عصرهم فخالف هل يعتد بخلافه؟ هذا مما اختلف فيه، فأما المخالف من غيرهم بعد موتهم فلا يعتد به وفاقاً. وكذلك لا يعتد بمن صار مجتهداً بعد الإنفاق قبل انقراض عصرهم على الصحيح.

وإذا ثبت بما ذكرنا وما لم نذكره من أقوال أصحاب رسول الله ﷺ في هذه المسائل من مسائل الحيل وإتفاقهم عليها فهو دليل على قولهم فيما هو أعظم من هذه الحيل وذلك بموجب القطع بأنهم كانوا يحرمون هذه الحيل ويبطلونها ومن كان له معرفة بالآثار وأصول الفقه ومسائل الفقه، ثم اتصف لم يتمار أن تقرير هذا الإجماع منهم على تحريم الحيل وإبطالها أقوى من تقرير إجماعهم على العمل بالقياس والعمل بظاهر الخطاب، ثم إن ذلك الإجماع قد اعتقد صحته عامة الخلق القائلون بالإجماع السكوتي وهم الجمهور، والمنكرون له بناء على أن هذه القواعد لا يجوز ترك إنكار الباطل منها، وأنه لا يمكن في الواقع معرفة الإجماع والاحتجاج به إلا بهذا الطريق والأدلة الموجبة لإتباع الإجماع إن لم تتناول مثل هذه الصورة وإلا كانت باطلة وهذا إن شاء الله بين، وإنما ذهل عنه في هذا الأصل من ذهل لعدم تتبع مقالتهم في أفراد هذا الأصل، كما قد يقع من بعض الأئمة قول هو في نفس الأمر مخالف لنصوص ثابتة عن رسول الله ﷺ فإن معذرته في ترك هذا الإجتماع كمعذرته في ترك ذلك النص، فأما إذا جمعت وفهمت ولم ينقل ما يخالفها لم يسترب أحد في ذلك، فإذا انضم إلى ذلك أن عامة التابعين موافقون على هذا فإن الفقهاء السبعة وغيرهم من فقهاء المدينة الذين أخذوا عن زيد بن ثابت وغيره متفقون على إبطال الحيل، وكذلك

أصحاب عبدالله بن مسعود وأصحاب أصحابه من أهل الكوفة، وكذلك أبو الشعثاء والحسن وابن سيرين وغيرهم من أهل البصرة وكذلك أصحاب ابن عباس من أهل مكة وغيرهم، ولولا أن التابعين كانوا منتشرين انتشاراً يصعب معه دعوى الإحاطة بمقالاتهم لقيل أن التابعين أيضاً اتفقوا على تحريم كل حيلة تواطأ عليها الرجل مع غيره وإبطالها أيضاً. ويكفي أن مقالاتهم في ذلك مشهورة من غير أن يعرف عن واحد منهم في ذلك خلاف.

وهذا المسلك إذا تأمله اللبيب أوجب قطعه بتحريم جنس هذه الحيل وبإبطالها أيضاً بحسب الإمكان فإنا لا نعلم في طريق الأحكام وأدلتها دليلاً أقوى من هذا في مثل هذه المسائل، فإنه يتضمن أن كثرة فتاويهم بالتحريم في أفراد هذا الأصل وانتشارها إن عصرهم انتشر وانصرم ورقعة الإسلام متسعة وقد دخل الناس في دين الله أفواجاً، وقد اتسعت الدنيا على أهل الإسلام اتساعاً عظيماً وتوسع فيها من توسع حتى كثر من كان يتعدى الحدود وكان المقتضى لوقوع هذه الحيل موجوداً قوياً كثيراً ثم لم ينقل أن أحداً منهم أفتى بحلة منها أو أمر بها أو دل عليها بل يزجر عنها وينهى، وذلك يوجب القطع بأنه لو كانت هذه الحيل مما يسوغ فيها الاجتهاد لأفتى بجوازها بعضهم ولا اختلفوا فيها كما اختلفوا فيما لا ينحصر من مسائل الأحكام مثل مسائل الفرائض والطلاق وغيرها.

وهذا بخلاف العمل بالقياس. والظاهر. والخبر المنفرد. فإنه قد نقل عن بعضهم ما يوهم الإختلاف في ذلك وإن كان في الحقيقة ليس اختلافاً، وكذلك في آحاد مسائل الفروع فإنه أكثر ما يوجد فيها من نقل الإجماع هو دون ما وجد في هذا الأصل، وهذا الأصل لم يختلف كلامهم فيه بل دلت أقوالهم وأعمالهم وأحوالهم على الإنفاق فيه مع كثرة الدلائل على هذا الانفاق والله سبحانه أعلم.

* * *

الوجه الثاني والعشرون

إن الله سبحانه إنما أوجب الواجبات وحرم المحرمات لما تضمن ذلك من المصالح لخلقه ودفع المفاسد عنهم، ولأن يبتليهم بأن يميز من يطيعه ممن يعصيه،

فإذا احتال المرء على حل المحرم أو سقوط الواجب بأن يعمل عملاً لو عمل على وجهه المقصود به لزال ذلك التحريم أو سقط ذلك الواجب ضمناً وتبعاً لا أصلاً وقصداً ويكون إنما عمله ليغير ذلك الحكم أصلاً وقصداً فقد سعى في دين الله بالفساد من وجهين:

أحدهما: أن الأمر المحتال عليه بطل ما فيه من حكمة الشارع نقص حكمه.

والثاني: أن الأمر المحتال به لم يكن له حقيقة ولا كان مقصوداً بحيث يكون ذلك محصلاً لحكمة الشارع فيه ومقصوده فصار مفسداً بسعيه في حصول المحتال عليه إذا كان حقيقة المحرم ومعناه موجوداً فيه وإن خالفه في الصورة، ولم يكن مصلحاً بالأمر المحتال به إذ لم يكن له حقيقة عنده ولا مقصودة.

وبهذا يظهر الفرق بين ذلك وبين الأمور المشروعة إذا أتيت على وجوهها فإن الله حرم مال المسلم ثم أباحه له بالبيع المقصود فإذا ابتاعه بيعاً مقصوداً لم يأت بصورة المحرم ولا بمعناه والسبب الذي استباحه به أتى به صورة ومعنى كما شرعه الشارع.

وإيضاح ذلك: أن الله سبحانه إنما حرم الربا والزنا وتوابعهما من العقود التي تفضي إلى ذلك لما في ذلك من الفساد والإبتلاء والإمتحان، وأباح البيع والنكاح لأن ذلك مصلحة محضة، ومعلوم أنه لا بد أن يكون بين الحلال والحرام فرق في الحقيقة وإلا لكان البيع مثل الربا. والفرق في الصورة دون الحقيقة غير مؤثر، لأن الإعتبار بالمعاني والمقاصد في الأقوال والأفعال. فإن الألفاظ إذا اختلفت عبارتها والمعنى واحد كان حكمها واحداً ولو اتفقت ألفاظها واختلفت معانيها كان حكمها مختلفاً، وكذلك الأعمال لو اختلفت صورها واتفقت مقاصدها كان حكمها واحداً في حصول الثواب في الآخرة والأحكام في الدنيا، ألا ترى أن البيع والهبة والقرض لما كان المقصود بها الملك البتات كانت مستوية في حصول هذا المقصود والصوم والصلاة والحج لما كانت مستوية في ابتغاء فضل الله ورضوانه إستوت في تحصيل هذا المقصد وإن كان لأحد العملين خاصة ليست للآخر ولو اتفقت صورها واختلفت مقاصدها كالرجلين يتكلمان بكلمة الإيمان أحدهما يبتغي بها حقيقة الإيمان والتصديق وطلب ما عنده الله والآخر يبتغي بها حقن دمه وماله، والرجلين يهاجران إلى

رسوله والآخر ليتزوج امرأة لكانت تلك الأعمال مفترقة عند الله وفي الحكم الذي بين العبد وبين الله وكذلك فيما بين العباد إذا ظهر لهم المقصد.

ومن تأمل الشريعة علم بالإضرار صحة هذا فالأمر المحتال به صورته صورة الحلال، ولكن ليست حقيقته ومقصوده ذلك، فيجب أن لا يكون بمنزلته فلايكون حلالاً فلا يترتب عليه أحكام الحلال فيقع باطلاً من هذا الوجه، والأمر المحتال عليه حقيقته حقيقة الأمر الحرام لكن ليست صورته صورته فيجب أن يشارك الحرام لموافقته له في الحقيقة وإن خالفه في الصورة ـ والله أعلم.

* * *

الوجه الثالث والعشرون

إنك إذا تأملت عامة الحيل وجدتها رفعاً للتحريم أو الوجوب مع قيام المعنى المقتضى للوجوب أو التحريم فتصير حراماً من وجهين.

من جهة أن فيها فعل المحرم وترك الواجب.

ومن جهة أنها مع ذلك تدليس وخداع وخلابة ومكر ونفاق واعتقاد فاسد وهذا الوجه أعظمها إثماً فإن الأول بمنزلة سائر العصاة وأما الثاني فبمنزلة البدع والنفاق.

ولهذا كان التغليظ على من يأمر بها ويدل عليها متبوعاً في ذلك أعظم من التغليظ على من يعمل بها مقلداً، فأما إذا عمل بها معتقداً جوازها فهذا هو النهاية في الشر وهذا معنى قول أيوب لو أتوا الأمر على وجهه كان أهون علي وإن كان المجتهد معذوراً إذا استفرغ وسعه في طلب الحق فذاك من باب المانع للحوق الذم وإلا فالمقتضي للذم قائم في مثل هذا الموضع، وإذا خفي على بعض الناس ما في الفعل من القبح كان ذلك مؤكداً لإيضاح قبحه وهذا الوجه مما اعتمد عليه الإمام أحمد رضي الله عنه قال أبو طالب سمعت أبا عبدالله قال له رجل. في كتاب الحيل إذا اشترى الرجل أمة فأراد أن يقع بها يعتقها ثم يتزوجها فقال أبو عبدالله: بلغني أن المهدي اشترى جارية فأعجبته فقيل له أعتقها وتزوجها فقال سبحان الله ما أعجب هذا أبطلوا كتاب الله والسنة جعل الله على الحرائر العدة من جهة الحمل فليس من امرأة تطلق أو يموت زوجها إلا تعتد من جهة الحمل ففرج يوطأ يشتريه ثم يعتقه على

المكان فيتزوجها فيطأها فإن كانت حائلاً كيف يصنع يطأها رجل اليوم ويطأها الآخر غداً هذا نقض للكتاب والسنة، قال النبي ﷺ: «لا توطأ حامل حتى تضع ولا غير حامل حتى تحيض»(٢٠٤). ولا يدري حامل أم لا سبحان الله ما أسمج هذا وقال في رواية أبي داود وذكر الحيل من أصحاب الرأي فقال يحتالون لنقض سنن رسول الله ﷺ وقال في رواية صالح وأبي الحارث هذه الحيل التي وضعوها عمدوا إلى السنن فنقضوها والشيء الذي قيل لهم أنه حرام إحتالوا فيه حتى أحلوه وسبق تمام كلامه وهذا كثير في كلامه.

وبيان ذلك: إنا نعلم باضطرار أن النبي ﷺ لما نهى عن وطء الحبالى وقال: «لا توطأ حامل حتى تضع ولا غير ذات حمل حتى تستبرىء بحيضة». ان من أكثرالمقاصد بالإستبراء أن لايختلط الماآن ولا يشتبه النسب. ثم إن الشارع بالغ في هذه الصيانة حتى جعل العدة ثلاثة قروء وأوجب العدة على الكبيرة والصغيرة وإن كان له مقصود آخر غير استبراء الرحم، فإذا ملك أمة يطأها سيدها وأعتقها عقب ملكها وتزوجها ووطئها الليلة صار الأول قد وطئها البارحة وهذا قد وطئها الليلة وباضطرار نعلم أن المفسدة التي من أجلها وجب الاستبراء قائمة في هذا الوطء، ومن توقف في هذا كان في الشرعيات بمنزلة التوقف في الضروريات من العقليات، وكذلك نعلم أن الشارع حرم الربا لما فيه من أخذ فضل على ماله مع بقاء ماله في المعنى فيكون أكلاً للمال بالباطل كأخذه بالقمار وهو يسد طريق المعروف والإحسان إلى الناس. فإنه متى جوز لصاحب المال الربا لم يكن أحد يفعل معروفاً من قرض ونحوه إذا أمكنه أن يبذل له كما يبذل القروض مع أخذ فضل له ولهذا قال سبحانه: ﴿يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَـٰتِ﴾(٢٠٥) فجعل الربا نقيض الصدقة لأن المربي يأخذ فضلاً في ظاهر الأمر يزيد به ماله والمتصدق ينقص ماله في الظاهر لكن يمحق الله الربا ويربي الصدقات وقال سبحانه في الآية الأخرى: ﴿وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن رِّباً لِّيَرْبُوَاْ فِيٓ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ فَلَا يَرْبُواْ عِندَ ٱللَّهِ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُضْعِفُونَ﴾(٢٠٦). فكما أن الشارع أوجب الصدقةالتي فيها الإعطاء للمحتاجين حرم الربا الذي فيه أخذ المال

---

(٢٠٤) سبق تخريجه.

(٢٠٥) سورة: البقرة، آية: ٢٧٦.

(٢٠٦) سورة: الروم، آية: ٣٩.

من المحتاجين لأنه سبحانه علم أن صلاح الخلق في أن الغني يؤخذ منه ما يعطى للفقير وأن الفقير لا يؤخذ منه ما يعطى للغني.

ثم رأيت هذا المعنى مأثوراً على علي بن موسى الرضى رضي الله عنه وعن آبائه أنه سئل لم حرم الله الربا؟ فقال: لئلا يتمانع الناس المعروف، فهذا في الجملة ينبه على بعض علل الربا، فحرم أن يعطي الرجل آخر ألفاً على أن يأخذ منه بعد شهر ألفاً ومائة وعلى أن يأخذ منه كل شهر مائة غير الألف، وربا النسأ هو الذي يتم به غرض المربي في أكثر الأمور، وإنما حرم ربا الفضل لأنه قد يفضي إلى الربا ولهذا روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الدينار بالدينارين إني أخاف عليكم الرما ـ والرما هو الربا» ـ رواه الإمام أحمد، وهذه الزيادة وهي قوله، إني أخاف عليكم الرما محفوظة، عن عمر بن الخطاب من غير وجه، وأسقط اعتبار الصفات مع إيجاد الجنس وإن كانت مقصودة لئلا يفضي إعتبارها إلى الربا ولهذا قال ﷺ: «إنما الربا في النسيئة» متفق عليه.

وبالجملة فلا يشك المؤمن أن الله إنما حرم على الرجل أن يعطي درهماً ليأخذ درهمين إلى أجل إلا لحكمة فإذا جاز أن يقول بعني ثوبك بألف حالة ثم يبيعه إياه بألف ومائتين ومؤجلة بالغرض الذي كان للمتعاقدين في إعطاء ألف بألف ومائتين هو بعينه موجود ها هنا وما أظهراه من صورة العقد لا غرض لهما فيه بحال وليس عقداً ثابتاً، ومعلوم أن الله سبحانه إنما حرم الربا وعظمه زجراً للنفوس عما تطلبه من أكل المال بالباطل فإذا كانت هذه الحيلة يحصل معها غرض النفوس من الربا علم قطعاً أن مفسدة الربا موجودة فيها فتكون محرمة.

وكذلك السفاح حرمه الله تعالى بحكم كثيرة وقطع تشبيهه بالنكاح بكل طريق فأوجب في النكاح الولي والشاهدين والعدة وغير ذلك، ومعلوم أن الرجل لو تزوج المرأة ليقيم معها ليلة أو ليلتين ثم يفارقها بولي وشاهدين وغير ذلك كان سفاحاً وهو المتعة المحرمة فإذا لم يكن له غرض معها ألم يكن أولى باسم السفاح؟

وكذلك نعلم أن الله سبحانه إنما أوجب الشفعة للشريك لعلمه بأن مصير هذا الشقص للشريك مع حصول مقصود البائع من الثمن خير من حصوله لأجنبي ينشأ بسببه ضررالشركة والقسمة فأوجب هذا الخير الذي لا شر فيه، فإذا سوغ الاحتيال

على إسقاطها ألم يكن فيه بقاء فساد الشركة والقسمة وعدم صلاح الشفعة والتكميل مع وجود حقيقة سببها وهو البيع .

وهذا كثير في جميع الشرعيات فكل موضع ظهرت للمكلفين حكمته أو غابت عنهم لا يشك مستبصر أن الإحتيال يبطل تلك الحكمة التي قصدها الشارع فيكون المحتال مناقضاً للشارع مخادعاً في الحقيقة لله ورسوله وكلما كان المرء أفقه في الدين وأبصر بمحاسنه كان فراره عن الحيل أشد، واعتبر هذا بسياسة الملوك بل بسياسة الرجل أهل بيته فإنه لو عارضه بعض الأذكياء المحتالين في أوامره ونواهيه بإقامة صورها دون حقائقها لعلم أنه ساع في فساد أوامره، وأظن كثيراً من الحيل إنما استحلها من لم يفقه حكمة الشارع ولم يكن له بد من التزام ظاهر الحكم فإقام رسم الدين دون حقيقته ولو هدى رشده لسلم لله ورسوله وأطاع الله ظاهراً وباطناً في كل أمره وعلم أن الشرائع تحتها حكم وإن لم يهتد هو لها فلم يفعل سبباً يعلم أنه مزيل لحكمة الشارع من حيث الجملة وإن لم يعلم حقيقة ما أزال إلا أن يكون منافقاً يعتقد أن رأيه أصلح في هذه القضية خصوصاً أو فيها وفي غيرها عموماً لما جاءت به الشريعة أو صاحب شهوة قاهرة تدعوه إلى تحصيل غرضه ولا يمكنه الخروج عن ظاهر رسم الإسلام، أو يكون ممن يحب الرياسة والشرف بالفتيا التي ينقاد له بها الناس ويرى أن ذلك لا يحصل عند الذين اتبعوا ما أترفوا فيه وكانوا مجرمين إلابهذه الحيل أو يعتقد أن الشيء ليس محرماً في هذه القضية المخصوصة لمعنى رآه لكنه لا يمكنه إظهار ذلك لأن الناس لا يوافقونه عليه ويخاف الشناعة فيحتال بحيلة يظهر بها ترك الحرام ومقصوده إستحلاله فيرضي الناس ظاهراً أو يعمل بما يراه باطناً ولهذا قال ﷺ: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»[٢٠٧]. وإنما الفقه في الدين فهم معاني الأمر والنهي ليستبصر الإنسان في دينه ألا ترى قوله تعالى: ﴿لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[٢٠٨] فقرن الإنذار بالفقه فدل على أن الفقه ما وزع عن محرم أو دعى إلى واجب وخوف النفوس مواقعه المحظورة لا ما هون عليها استحلال المحارم بأدنى الحيل.

---

(٢٠٧) سبق تخريجه.

(٢٠٨) سورة: التوبة: آية: ١٢٢.

ومما يقضى منه العجب أن الذين ينتسبون إلى القياس واستنباط معاني الأحكام والفقه من أهل الحيل هم أبعد الناس عن رعاية مقصود الشارع وعن معرفة العلل والمعاني وعن الفقه في الدين، فإنك تجدهم يقطعون عن الإلحاق بالأصل ما يعلم بالقطع إن معنى الأصل موجود فيه، ويهدرون اعتبار تلك المعاني، ثم يربطون الأحكام بمعاني لم يومىء إليها شرع ولم يستحسنها عقل. ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِن نُورٍ﴾(٢٠٩) وإنما سبب نسبة بعض الناس لهم إلى الفقه والقياس ما انفردوا به من الفقه وليس له أصل في كتاب ولا سنة، وإنما هو رأي محض صدر عن فطنة وذكاء كفطنة أهل الدنيا في تحصيل أغراضهم فتسموا بأشرف صفاتهم وهو الفهم الذي هو مشترك في الأصل بين فهم طرق الخير وفهم طرق الشر إذ أحسن ما فيهم من هذا الوجه فهمهم لطرق تلك الأغراض والتوصل إليها بالرأي.

فأما أهل العلم بالله وبأمره فعلمهم متلقى عن النبوة إما نصاً أو استنباطاً فلا يحتاجون إلى أن يضيفوه إلى أنفسهم وإنما لهم فيه الأتباع فمن فهم حكمة الشارع منهم كان هو الفقيه حقاً ومن اكتفى بالإتباع لم يضره أن لا يتكلف علم ما لا يلزمه إذا كان على بصيرة من أمره مع أنه هو الفقه الحقيقي والرأي السديد والقياس المستقيم - والله سبحانه أعلم.

* * *

الوجه الرابع والعشرون

إن الله سبحانه ورسوله سد الذرائع المفضية إلى المحارم بأن حرمها ونهى عنها.

والذريعة ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء، لكن صارت في عرف الفقهاء عبارة عما أفضت إلى فعل محرم، ولو تجردت عن ذلك الإفضاء لم يكن فيها مفسدة، ولهذا قيل الذريعة الفعل الذي ظاهره أنه مباح وهو وسيلة إلى فعل المحرم، أما إذا أفضت إلى فساد ليس هو فعلاً كإفضاء شرب الخمر إلى السكر وإفضاء الزنا إلى اختلاط المياه أو كان الشيء نفسه فساداً كالقتل والظلم فهذا ليس من هذا الباب، فإنا

(٢٠٩) سورة: النور، آية: ٤٠.

نعلم إنما حرمت الأشياء لكونها في نفسها فساداً بحيث تكون ضرراً لا منفعة فيه. أو لكونها مفضية إلى فساد بحيث تكون هي في نفسها فيها منفعة وهي مفضية إلى ضرر أكثر منها فتحرم، فإن كان ذلك الفساد فعل محظور سميت ذريعة. وإلا سميت سبباً ومقتضياً ونحو ذلك من الأسماء المشهورة، ثم هذه الذرائع إذا كانت تفضي إلى المحرم غالباً فإنه يحرمها مطلقاً وكذلك إن كانت قد تفضي وقد لا تفضي لكن الطبع متقاض لإقضائها، وأما إن كانت إنما تفضي أحياناً فإن لم يكن فيها مصلحة راجحة على هذا الإفضاء القليل. وإلا حرمها أيضاً، ثم هذه الذرائع منها ما يفضي إلى المكروه بدون قصد فاعلها. ومنها ما تكون إباحتها مفضية للتوسل بها إلى المحارم فهذا القسم الثاني يجامع الحيل بحيث قد يقترن به الاحتيال تارة وقد لا يقترن كما أن الحيل قد تكون بالذرائع وقد تكون بأسباب مباحة في الأصل ليست ذرائع.

فصارت الأقسام ثلاثة:

الأول: ما هو ذريعة وهو مما يحتال به كالجمع بين البيع والسلف، وكاشتراء البائع السلعة من مشتريها بأقل من الثمن تارة وبأكثر أخرى، وكالاعتياض عن ثمن الربوي بربوي لا يباع بالأول نسأ، وكقرض بني آدم.

الثاني: ما هو ذريعة لا يحتال بها كسب الأوثان فإنه ذريعة إلى سب الله تعالى وكذلك سب الرجل والد غيره فإنه ذريعة إلى أن يسب والده وإن كان هذا لا يقصدهما مؤمن.

الثالث: ما يحتال به من المباحات في الأصل كبيع النصاب في أثناء الحول فراراً من الزكاة وكإغلاء الثمن لإسقاط الشفعة.

والغرض هنا أن الذرائع حرمها الشارع وإن لم يقصد بها المحرم خشية إفضائها إلى المحرم، فإذا قصد بالشيء نفس المحرم كان أولى بالتحريم من الذرائع.

وبهذا التحرير يظهر علة التحريم في مسائل العينة وأمثالها وإن لم يقصد البائع الربا لأن هذه المعاملة يغلب فيها قصد الربا فيصير ذريعة فيسد هذا الباب لئلا يتخذه الناس ذريعة إلى الربا ويقول القائل لم أقصد به ذلك، ولئلا يدعو الإنسان فعله مرة إلى أن يقصد مرة أخرى، ولئلا يعتقد أن جنس هذه المعاملة حلال ولا يميز بين

القصد وعدمه، ولئلا يفعلها الإنسان مع قصد خفي يخفى من نفسه على نفسه.

وللشريعة أسرار في سد الفساد وجسم مادة الشر لعلم الشارع بما جلبت عليه النفوس وبما يخفي على الناس من خفى هداها الذي لا يزال يسري فيها حتى يقودها إلى الهلكة، فمن تحذلق على الشارع واعتقد في بعض المحرمات أنه إنما حرم لعلة كذا وتلك العلة مقصودة فيه فاستباحه بهذا التأويل فهو ظلوم لنفسه جهول بأمر ربه وهو ان نجا من الكفر لم ينج غالباً من بدعة أو فسق أوقلة فقه في الدين وعدم بصيرة.

أما شواهد هذه القاعدة فأكثر من أن تحصر، فنذكر منها ما حضر:

فالأول: قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾(٢١٠) حرم سب الآلهة مع أنه عبادة لكونه ذريعة إلى سبهم لله سبحانه وتعالى لأن مصلحة تركهم سب الله سبحانه راجحة على مصلحة سبنا لآلهتهم.

الثاني: ما روى حميد بن عبد الرحمن عن عبدالله بن عمرو أن رسول الله ﷺ قال: «من الكبائر شتم الرجل والديه، قالوا: يا رسول الله وهل يشتم الرجل والديه؟ قال: نعم يسب أبا الرجل فيسب أباه ويسب أمه فيسب أمه»(٢١١) متفق عليه ـ ولفظ البخاري: «أن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه قالوا يا رسول الله كيف يلعن الرجل والديه؟ قال: يسب أبا الرجل فيسب أباه ويسب أمه فيسب أمه» فقد جعل النبي ﷺ الرجل ساباً لاعناً لأبويه إذا سب سباً يجزيه الناس عليه بالسب لهما وإن لم يقصده، وبين هذا والذي قبله فرق لأن سب أبا الناس هنا حرام لكن قد جعله النبي ﷺ من أكبرالكبائر لكونه شتماً لوالديه لما فيه من العقوق وإن كان فيه إثم من جهة إيذاء غيره.

الثالث: إن النبي ﷺ كان يكف عن قتل المنافقين مع كونه مصلحة لئلا يكون ذريعة إلى قول الناس أن محمداً ﷺ يقتل أصحابه لأن هذا القول يوجب النفور عن الإسلام ممن دخل فيه وممن لم يدخل فيه وهذا النفور حرام.

---

(٢١٠) سورة: الأنعام، آية: ١٠٨.

(٢١١) سبق تخريجه،

الرابع: إن الله سبحانه حرم الخمر لما فيه من الفساد المترتب على زوال العقل وهذا في الأصل ليس من هذا الباب، ثم إنه حرم قليل الخمر وحرم إقتناءها للتخليل وجعلها نجسة لئلا تقضي إباحته مقاربتها بوجه من الوجوه لا لإتلافها على شاربها، ثم أنه قد نهى عن الخليطين، وعن شرب العصير والنبيذ بعد ثلاث، وعن الانتباذ في الأوعية التي لا نعلم بتخمير النبيذ فيها حسماً لمادة ذلك، وإن كان في بقاء بعض هذه الأحكام خلاف ـ وبين ﷺ أنه إنما نهى بعض ذلك لئلا يتخذ ذريعة فقال: «لو رخصت لكم في هذه لأوشك أن تجعلوها مثل هذه». يعني ﷺ أن النفوس لا تقف عند الحد المباح في مثل هذا.

الخامس: أنه حرم الخلوة بالمرأة الأجنبية والسفر بها ولو في مصلحة دينية حسماً لمادة ما يحاذر من تغير الطباع وشبه الغير.

السادس: إنه نهى عن بناء المساجد على القبور ولعن من فعل ذلك، ونهى عن تكبير القبور وتشريفها وأمر بتسويتها، ونهى عن الصلاة إليها وعندها، وعن إيقاد المصابيح عليها لئلا يكون ذلك ذريعة إلى اتخاذها أوثاناً، وحرم ذلك على من قصد هذا ومن لم يقصده بل قصد خلافه سداً للذريعة.

السابع: إنه نهى عن الصلاة عند طلوع الشمس وغروبها وكان من حكمة ذلك أنهما وقت سجود الكفار للشمس ففي ذلك تشبيه بهم ومشابهة الشيء لغيره ذريعة إلى أن يعطي بعض أحكامه فقد يفضي ذلك إلى السجود للشمس أو أخذ بعض أحوال عابديها.

الثامن: إنه نهى ﷺ عن التشبه بأهل الكتاب في أحاديث كثيرة مثل قوله إن اليهود والنصارى لا يصبغون فخالفوهم ـ إن اليهود لا يصلون في نعالهم فخالفوهم، وقوله ﷺ في عاشوراء: «لئن عشت إلى قابل لأصومن التاسع»، وقال في موضع: «لا تشبهوا بالأعاجم» وقال فيما رواه الترمذي: «ليس منا من تشبه بغيرنا» حتى قال حذيفة ابن اليماني من تشبه بقوم فهو منهم، وما ذاك إلا لأن المشابهة في بعض الهدي الظاهر يوجب المقاربة ونوعاً من المناسبة يفضي إلى المشاركة في خصائصهم التي انفردوا بها عن المسلمين والعرب وذلك يجر إلى فساد عريض.

التاسع: إنه ﷺ نهى عن الجمع بين المرأة وعمتها وبينها وبين خالتها. وقال: «إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم»[٢١٢] حتى لو رضيت المرأة أن تنكح عليها أختها كما رضيت بذلك أم حبيبة لما طلبت من النبي ﷺ أن يتزوج أختها درة لم يجز ذلك، وإن زعمتا أنهما لا يتباغضان بذلك لأن الطباع تتغير فيكون ذريعة إلى فعل المحرم من القطيعة، وكذلك حرم نكاح أكثر من أربع لأن الزيادة على ذلك ذريعة إلى الجور بينهن في القسم، وإن زعم أن به قوة على العدل بينهن مع الكثرة، وكذلك عند من زعم أن العلة إفضاء ذلك إلى كثرة المؤونة المفضية إلى أكل الحرام من مال اليتامى وغيرهن، وقد بين العين الأولى بقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا﴾[٢١٣] وهذا نص في اعتبار الذريعة.

العاشر: إن الله سبحانه حرم خطبة المعتدة صريحاً حتى حرم ذلك في عدة الوفاة وإن كان المرجع في انقضائها ليس هو إلى المرأة فإن إباحته الخطبة قد يجر إلى ما هو أكبر من ذلك.

الحادي عشر: إن الله سبحانه حرم عقد النكاح في حال العدة. وفي حال الإحرام حسماً لمادة دواعي النكاح في هاتين الحالتين، ولهذا حرم التطيب في هاتين الحالتين.

الثاني عشر: إن الله سبحانه اشترط للنكاح شروطاً زائدة على حقيقة العقد تقطع عنه شبهة بعض أنواع السفاح به مثل اشتراط إعلانه إما بالشهادة أو ترك الكتمان أو بهما، ومثل اشتراط الولي فيه. وضع المرأة أن تليه، وندب إلى إظهاره حتى استحب فيه الدف والصوت والوليمة، وكان أصل ذلك في قوله تعالى: ﴿مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ﴾[٢١٤] و ﴿مُحْصَنَٰتٍ غَيْرَ مُسَٰفِحَٰتٍ وَلَا مُتَّخِذَٰتِ أَخْدَانٍ﴾[٢١٥] وإنما ذلك لأن في الإخلال بذلك ذريعة إلى وقوع السفاح بصورة النكاح وزوال بعض مقاصد النكاح من حجر الفراش، ثم إنه وكد ذلك بأن جعل للنكاح حريماً من العدة

---

(٢١٢) سبق تخريجه.

(٢١٣) سورة: النساء، آية: ٣.

(٢١٤) سورة: النساء، آية: ٢٤.

(٢١٥) سورة: النساء، آية: ٢٥.

يزيد على مقدار الإستبراء وأثبت له أحكاماً من المصاهرة وحرمتها ومن الموارثة زائدة على مجرد مقصود الإستمتاع، فعلم أن الشارع جعله سبباً وصلة بين الناس بمنزلة الرحم كما جعل بينهما في قوله تعالى: ﴿نَسَباً وَصِهْراً﴾[216]، وهذه المقاصد تمنع إشتباهه بالسفاح وتبين أن نكاح المحل بالسفاح أشبه منه بالنكاح حيث كانت هذه الخصائص غير متيقنة فيه.

الثالث عشر: إن النبي ﷺ نهى أن يجمع الرجل بين سلف وبيع وهو حديث صحيح، ومعلوم أنه لو أفرد أحدهما عن الآخر صح، وإنما ذاك لأن إقتران أحدهما بالآخر ذريعة إلى أن يقرضه ألفاً ويبيعه ثمانمائة بألف أخرى فيكون قد أعطاه ألفاً وسلعة بثمانمائة ليأخذ منه ألفين وهذا هو معنى الربا.

ومن العجب أن بعض من أراد أن يحتج للبطلان في مسألة مدعجوة قال إن من جوزها يجوز أن يبيع الرجل ألف دينار ومنديلاً بألف وخمسمائة دينار تبر يقصد بذلك أن هذا ذريعة إلى الربا وهذه علة صحيحة في مسألة مدعجوة، لكن المحتج بها ممن يجوز أن يقرضه ألفاً ويبيعه المنديل بخمسمائة. وهي بعينها الصورة التي نهى عنها رسول الله ﷺ، والعلة المتقدمة بعينها موجودة فيها فكيف ينكر على غيره ما هو مرتكب له.

الرابع عشر: إن الآثار المتقدمة في العينة فيها ما يدل على المنع من عودة السلعة إلى البائع وإن لم يتواطآ على الربا وما ذاك إلا سداً للذريعة.

الخامس عشر: إنه تقدم عن النبي ﷺ وأصحابه منع المقرض قبول هدية المقترض إلى أن يحسبها له أو يكون قد جرى ذلك بينهما قبل القرض، وما ذاك إلا لئلا تتخذ ذريعة إلى تأخير الدين لأجل الهدية فيكون ربا إذا استعاد ماله بعد أن أخذ فضلاً، وكذلك ما ذكر من منع الوالي والقاضي قبول الهدية، ومنع الشافع قبول الهدية، فإن فتح هذا الباب ذريعة إلى فساد عريض في الولاية الشرعية.

السادس عشر: إن السنة مضت بأنه ليس لقاتل من الميراث شيء، إما القاتل عمداً كما قال مالك، والقاتل مباشرة كما قاله أبو حنيفة على تفصيل لهما، أو القاتل

(٢١٦) سورة: الفرقان، آية: ٥٤.

قتلاً مضموناً بقود أو دية أو كفارة، أو القاتل بغير حق، أو القاتل مطلقاً في هذه الأقوال في مذهب الشافعي وأحمد، وسواء قصد القاتل أن يتعجل الميراث أو لم يقصده، فإن رعاية هذا القصد غير معتبرةفي المنع وفاقاً، وما ذاك إلا لأن توريث القاتل ذريعة إلى وقوع هذا الفعل فسدت الذريعة بالمنع بالكلية مع ما فيه من علل أخر.

السابع عشر: إن السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار ورثوا المطلقة المبتوتة في مرض الموت حيث يتهم بقصد حرمانها الميراث بلا تردد وإن لم يقصد الحرمان، لأن الطلاق ذريعة، وأما حيث لا يتهم ففيه خلاف معروف مأخذ الشارع في ذلك أن المورث أوجب تعلق حقها بماله فلا يمكن من قطعه أو سد الباب بالكلية، وإن كان في أصل المسألة خلاف متأخر عن إجماع السابقين.

الثامن عشر: إن الصحابة وعامة الفقهاء اتفقوا على قتل الجمع بالواحد، وإن كان قياس القصاص يمنع ذلك لئلا يكون عدم القصاص ذريعة إلى التعاون على سفك الدماء.

التاسع عشر: أن النبي ﷺ نهى عن إقامة الحدود بدار الحروب لئلا يكون ذلك ذريعة إلى اللحاق بالكفار.

العشرون: إن النبي ﷺ نهى عن تقدم رمضان بصوم يوم أو يومين إلا أن يكون صوماً كان يصومه أحدكم فليصمه ونهى عن صوم يوم الشك إما مع كون طلوع الهلال مرجوحاً وهو حال الصحو وأما سواء كان راجحاً أو مرجوحاً أو مساوياً على ما فيه من الخلاف المشهور، وما ذاك إلا لئلا يتخذ ذريعة إلى أن يلحق بالفرض مَا ليس منه، وكذلك حرم صوم اليوم الذي يلي آخر الصوم وهو يوم العيد. وعلل بأنه يوم فطركم من صومكم تمييزاً لوقت العبادة من غيره لئلا يفضي الصوم المتواصل إلى التساوي، وراعى هذا المقصود في استحباب تعجيل الفطور وتأخير السحور واستحباب الأكل يوم الفطر قبل الصلاة، وكذلك ندب إلا تمييز فرض الصلاة عن نفلها وعن غيرها فكره للإمام أن يتطوع في مكانه وأن يستديم استقبال القبلة، وندب المأموم إلا هذا التمييز، ومن جملة فوائد ذلك سد الباب الذي قد يفضي إلى الزيادة في الفرائض.

الحادي والعشرون: إنه ﷺ كره الصلاة إلى ما قد عبد من دون الله سبحانه

وأحب لمن صلى إلى عمود أو عود ونحوه أن يجعله على أحد حاجبيه ولا يصمد إليه صمداً قطعاً لذريعة التشبيه بالسجود لغير الله سبحانه.

الثاني والعشرون: إنه سبحانه منع المسلمين من أن يقولوا للنبي ﷺ راعنا مع قصدهم الصالح، لئلا تتخذه اليهود ذريعة إلى سبه ﷺ، ولئلا يشتبه بهم، ولئلا يخاطب بلفظ يحتمل معنى فاسداً.

الثالث والعشرون: إنه أوجب الشفعة لما فيه من رفع الشركة وما ذاك إلا لما يفضي إليه من المعاصي المعلقة بالشركة والقسمة سداً لهذه المفسدة بحسب الإمكان.

الرابع والعشرون: إن الله سبحانه أمر رسوله ﷺ أن يحكم بالظاهر مع إمكان أن يوحي إليه الباطن، وأمره أن يسوي الدعاوى بين العدل والفاسق وأن لا يقبل شهادة ظنين في قرابة وإن وثق بتقواه، حتى لم يجز للحاكم أن يحكم بعلمه عند أكثر الفقهاء لينضبط طريق الحكم، فإن التمييز بين الخصوم والشهود يدخل فيه من الجهل والظلم ما لايزول إلا بحسم هذه المادة وإن أفضت في آحاد الصور إلى الحكم لغير الحق فإن فساد ذلك قليل إذا لم يتعمد في جنب فساد الحكم بغير طريق مضبوط من قرائن أو فراسة أو صلاح خصم أو غير ذلك وإن كان قد يقع بهذا صلاح قليل مغمور بفساد كثير.

الخامس والعشرون: إن الله سبحانه منع رسول الله ﷺ لما كان بمكة من الجهر بالقرآن حيث كان المشركون يسمعونه فيسبون القرآن ومن أنزله ومن جاء به.

السادس والعشرون: إن الله سبحانه أوجب إقامة الحدود سداً للتذرع إلى المعاصي إذا لم يكن عليها زاجر وإن كانت العقوبات من جنس الشر، ولهذا لم تشرع الحدود إلا في معصية تتقاضاها الطباع كالزنا والشرب والسرقة والقذف دون أكل الميتة والرمي بالكفر ونحو ذلك فإنه اكتفى فيه بالتعزيز، ثم إنه أوجب على السلطان إقامة الحدود إذا رفعت إليه الجريمة وإن تاب العاصي عند ذلك وإن غلب على ظنه أنه لا يعود إليها لئلا يفضي ترك الحد بهذا السبب إلى تعطيل الحدود، مع العلم بأن التائب من الذنب كمن لا ذنب له.

السابع والعشرون: إنه ﷺ سن الإجتماع على إمام واحد في الإمامة الكبرى وفي الجمعة والعيدين والاستسقاء وفي صلاة الخوف وغير ذلك مع كون إمامين في صلاة الخوف أقرب إلى حصول الصلاة الأصلية لما في التفريق من خوف تفريق القلوب وتشتت الهمم، ثم إن محافظة الشارع على قاعدة الإعتصام بالجماعة وصلاح ذات البين وزجره عما قد يفضي إلى ضد ذلك في جميع التصرفات لا يكاد ينضبط، وكل ذلك يشرع لوسائل الألفة وهي من الأفعال وزجر عن ذرائع الفرقة وهي من الأفعال أيضاً.

الثامن والعشرون: إن السنة مضت بكراهة إفراد وجب بالصوم. وكراهة إفراد يوم الجمعة، وجاء عن السلف ما يدل على كراهة صوم أيام أعياد الكفار وإن كان الصوم نفسه عملاً صالحاً لئلا يكون ذريعة إلى مشابهة الكفار وتعظيم الشيء تعظيماً غير مشروع.

التاسع والعشرون: إن الشروط المضروبة على أهل الذمة تضمنت تمييزهم عن المسلمين في اللباس والشعور والمراكب وغيرها لئلا أفضى مشابهتهم إلى أن يعامل الكافر معاملة المسلم.

الثلاثون: أن النبي ﷺ أمر الذي أرسل معه بهدية إذا عطب شيء منه دون المحل أن ينحره ويصبغ نعله الذي قلده بدمه ويخلي بينه وبين الناس ونهاه أن يأكل منه هو أو أحد من أهل رفقته، قالوا وسبب ذلك أنه إذا جاز له أن يأكل أو يطعم أهل رفقته قبل بلوغ المحل فربما دعته نفسه إلى أن يقصر في علفها وحفظها مما يؤذيها لحصول غرضه بعطبها دون المحل كحصوله ببلوغها المحل من الأكل والإهداء، فإذا آيس من حصول غرضه في عطبها كان ذلك أدعى إلى إبلاغها المحل وأحسم لمادة هذا الفساد، وهذا من ألطف سد الذرائع.

والكلام في سد الذرائع واسع لا يكاد ينضبط، ولم نذكر من شواهد هذا الأصل إلا ما هو متفق عليه أو منصوص عليه أو مأثور عن الصدر الأول شائع عنهم، إذا الفروع المختلف فيهايحتج لها بهذه الأصول لا يحتج بها، ولم يذكر الحيل التي قصد بها الحرام كاحتيال اليهود، ولا ما كان وسيلة إلى مفسدة ليست هي فعلاً محرماً وإن أفضت إليه كما فعل من استشهد للذرائع فإن هذا يوجب أن يدخل عامة المحرمات

في الذرائع وهذا وإن كان صحيحاً من وجه فليس هو المقصود هنا.

ثم هذه الأحكام في بعضها حكم أخرى غير ما ذكرناه من الذرائع وإنما قصدنا أن الذرائع مما اعتبرها الشارع إما مفردة أو مع غيرها، فإذا كان الشيء الذي قد يكون ذريعة إلى الفعل المحرم إما بأن يقصد به المحرم أو بأن لا يقصد به يحرمه الشارع بحسب الإمكان ما لم يعارض ذلك مصلحة توجب حله أو وجوبه فنفس التذرع إلى المحرمات بالإحتيال أولى أن يكون حراماً وأولى بإبطال ما يمكن إبطاله منه إذا عرف قصد فاعله وأولى بأن لايعان صاحبه عليه وهذا بين لمن تأمله والله الهادي إلى سواء الصراط.

وأعلم أن تجويز الحيل يناقض سد الذرائع مناقضة ظاهرة، فإن الشارع سد الطريق إلى ذلك المحرم بكل طريق، والمحتال يريد أن يتوسل إليه، ولهذا لما اعتبر الشارع في البيع والصرف والنكاح وغيرها شروطاً سد ببعضها التذرع إلى الزناوالربا وكمل بها مقصود العقود لم يمكن المحتال الخروج عنها في الظاهر، فإذا أراد الإحتيال ببعض هذه العقود على ما منع الشارع منه أتى بها مع حيلة أخرى توصله بزعمه إلى نفس ذلك الشيء الذي سد الشارع ذريعته فلايبقى لتلك الشروط التي تأتي بها فائدة ولا حقيقة. بل يبقى بمنزلة العبث واللعب وتطويل الطريق إلى المقصود من غير فائدة.

ولهذا تجد الصحيح الفطرة لا يحافظ على تلك الشروط لرؤيته أن مقصود الشروط تحقيق حكم ما شرطت له والمنع من شيء آخر وهو إنما قصده ذاك لا الآخر ولا ما شرطت له، ولهذا تجد المحتالين على الربا وعلى حل المطلقة وعلى حل اليمين لا يتمسكون بشروط البيع والنكاح والخلع لعدم فائدة تتعلق لهم بذلك ولتعلق رغبتهم بما منعوا منه من الربا وعود المرأة إلى زوجها وإسقاط الثمن المعقودة، واعتبر هذا بالشفعة فإن الشارع أباح انتزاع الشقص من مشتريه وهو لا يخرج الملك عن مالكه بقيمة أو بغير قيمة إلا لمصلحة راجحة، وكانت المصلحة هنا تكميل العقار للشريك فإنه بذلك يزول ضرار الشركة والقسمة وليس في هذا التكميل ضرر على الشريك البائع لأن مقصوده من الثمن يحصل بأخذه من المشتري والشريك أو الأجنبي والذي يحتال لإسقاطها بأن يكون البائع غرضه بيعه للأجنبي دون الشريك إما ضراراً

للشريك أو نفعاً للأجنبي ليس هو مناقضاً لمقصود الشارع مضاداً له في حكمه، فالشارع يقول لا يحل له أن يبيع حتى يؤذن شريكه فإن شاء أخذ وإن شاء ترك؛ وهذا يقول لا تلتفت إلى الشريك واعطه لمن شئت. ثم إذا كان الثمن مثلاً ألف درهم فعاقده على ألفين وقبض منه تسعمائة وصارفه عن الألف ومائة بعشرة دنانير فتعذر على الشريك الأخذ أليس عين مقصود الشارع فوته مع إظهاره أنه إنما فعل ما أذن الشارع فيه وهذا بين لمن تأمله.

وأعلم أن المقصود هنا بيان تحريم الحيل وأن صاحبها متعرض لسخط الله سبحانه وأليم عقابه، ويترتب على ذلك أن ينقض على صاحبها مقصوده منها بحسب الإمكان وذلك في كل حيلة بحسبها، فلا يحلو الإحتيال أن يكون من واحد أو من اثنين فأكثر.

فإن كان الإحتيال من اثنين فأكثر، فإن كانا عقدا بيعين تواطآ عليهما تحيلاً إلى الربا كما في العينة حكم بفساد ذينك العقدين ويرد إلى الأول رأس ماله كما ذكرت عائشة لأم زيد بن أرقم، وكان بمنزلة المقبوض بعقد ربا لا يحل الإنتفاع به بل يجب رده إن كان باقياً. وبدله إن كان فائتاً، وكذلك إن جمعاً بين بيع وقرض، أو إجارة وقرض، أو مضاربة أو شركة، أو مساقاة أو مزارعة مع قرض حكم بفسادهما فيجب أن يرد عليه بدل ماله فيما جعلاه قرضاً، والعقد الآخرفاسداً له حكم الأنكحة الفاسدة، وكذلك إن كان نكاحاً تواطآ عليه كان نكاحاً فاسداً له حكم الأنكحة الفاسدة، وكذلك إذا توطآ على بيع أو هبة لإسقاط الزكاة، أو على هبة لتصحيح نكاح فاسد أو وقف فساد، مثل أن تريد مواقعة مملوكها فتواطىء رجلاً على أن تهبه العبد فيزوجها به ثم يهبها إياه لينفسخ النكاح فإن هذا البيع والهبة فاسدان في جميع الأحكام.

فإن كان الإحتيال من واحد فإن كانت حيلة يستقل بها لم يحصل بها غرضه، فإن كانت عقداً كان عقداً فاسداً مثل أن يهب لإبنه هبة يزيد أن يرجع فيها لئلا تجب عليه لزكاة فإن وجود هذه الهبة كعدمها ليست هبة في شيء من الأحكام، لكن إن ظهر المقصود ترتب عليه الحكم ظاهراً وباطناً وإلا بقيت فاسدة في الباطن فقط، وإن كانت حيلة لا يستقل بها مثل أن ينوي التحليل ولايظهر للزوجة، أو يرتجع المرأة ضراراً بها، أو يهب ماله ضراراً لورثته ونحو ذلك كانت هذه العقود بالنسبة إليه وإلى من علم

غرضه باطلة فلايحـل له وطء المـرأة ولا يرثهـا لو مـاتت، وإذا علم الموهـوب له أو الموصى له غرضه لم يحصل له الملك في الباطن فلا يحل الإنتفاع به بل يجب رده إلى مستحقه لولا العقد المحتال به، وأما بالنسبة إلى العاقد الآخر الذي لم يعلم فإنه صحيح يفيد مقصود العقود الصحيحة.

ولهذا نظائر في الشريعة كثيرة، وإن كانت الحيلة له وعليه. كطلاق المـريض صحح الطلاق من جهة أنه أزال ملكه ولم يصحح من حيث أنه بمنع الإرث. فإنه إنما منع من قطع الإرث لا من إزالة ملك البضع.

وأما إذا كانت الحيلة فعلاً يفضي إلى غرض له مثل أن يسافر في الصيف ليتأخر عنه للصوم إلى الشتاء لم يحصل غرضه. بل يجب عليه الصوم في هذا السفر، فإن كان يفضي إلى سقوط حق غيره مثل أن يطأ امرأة أبيه أو ابنه لينفسخ نكاحه، أو مثل أن يباشر المرأة ابن زوجها أو أبوه عند من يرى ذلك محرماً فهذه الحيلة بمنزلة الإتلاف للملك بقتل أو غصب لا يمكن إبطالها لأن حرمـة المرأة بهـذا السبب حق لله يترتب عليها فسخ النكاح ضمناً.

والأفعال الموجبة للتحريم لا يعتبـر لها العقـل فضلاً عن القصـد، وصار هـذا بمنزلة أن يحتال على نجاسة ذهنه أو خله أو دبسه بأن يلقي فيه نجاسة، فإن نجـاسة المائعات بالمخالطة وتحريم المصاهرة بالمباشرة أحكام تنبت بـأمور حسيـة لا ترفـع الأحكام مع وجوب تلك الأسباب.

وإن كانت الحيلة فعلاً يفضي إلى التحليل له أو لغيره، مثل أن يقتل رجلاً ليتزوج امرأته أو ليزوجها صديقاً له فهنا تحل المرأة بغير من قصد تزوجها به، فإنها بالنسبة إليه كما لو قتل الزوج لمعنى فيه، وأما الذي قصد بالقتل أن يتزوج المرأة إما بمواطأتها أو غير مواطأتها فهذا يشبه من بعض الوجوه ما لو خلل الخمر بنقلها من موضع إلى موضع من غير أن يلقي فيها شيئاً فإن التخليل لما حصل بفعل محرم اختلف فيه، والصحيح أنها لا تظهر، وإن كانت لو تخللت بفعل الله حلت، وكذلك هذا الرجل لو مات بدون هذا القصد حلت، فإذا قتله لهـذا القصد أمكن أن تحرم عليه مع حلها لغيره، ويشبه هذا الحلال إذا صاد الصيد وذبحه لحرام فإنه يحـرم على ذلك المحرم ويحلل للحلال.

ومما يؤيد هذا: أن القاتل يمنعه الإرث ولم يمنع غيره من الورثة لكن لما كان

مال الرجل تتطلع عليه نفوس الورثة كان القتل مما يقصد به المال، بخلاف الزوجة فإن ذلك لايكاد يقصد. إذ التفات الرجل إلى امرأة غيره بالنسبة إلى التفات الوارث إلى مال الموروث قليل فكونه يقتله ليتزوجها أقل فلذلك لم يشرع أن كل من قتل رجلاً حرمت عليه امرأته كما يمنع ميراثه، فإذا قصد التزوج فقد وجدت حقيقة لحكمة فيه فيعاقب بنقيض قصده.

فأكثر ما يقال في رد هذا أن الأفعال المحرمة لحق الله سبحانه وتعالى لا تفيد الحل كذبح الصيد وتحليل الخمر والتذكية في غير المحلل، أما المحرم لحق آدمي كذبح المغصوب فإنه يفيد الحل، أو يقال أن الفعل المشروع لثبوت الحكم يشترط فيه وقوعه على الوجه المشروع كالذكاة والقتل لم يشرع لحل المرأة، وإنما انقضاء النكاح بانقضاء الأجل فحصل الحل ضمناً وتبعاً.

ويمكن أن يقال في جواب هذا أن قتل الآدمي حرام لحق الله سبحانه وحق الآدمي، ألا ترى أنه لا يستباح بالإباحة، بخلاف ذبح المغصوب فإنه إنما حرم لمحض حق الآدمي فإنه لو أباحه حل، وفي الحقيقة فالمحرم هناك إنما هو تفويت المالية على المالك لا إرهاق الروح.

ثم يقال قد اختلف في الذبح بآلة مغصوبة، وقد ذكر فيه عن الإمام أحمد روايتان، وكذلك اختلف العلماء في ذبح المغصوب، وإن كان المعروف عندنا أنه ذكي كما قد نص عليه الإمام أحمد وفيه حديث رافع بن خديج المشهور في ذبح الغنم المنهوبة. والحديث الآخر أن المرأة التي أضافت النبي ﷺ لما ذبحت له الشاة التي أخذتها بدون إذن أهلها فقصت عليه القصة فقال أطعموها للأسارى وهذا دليل على أن المذبوح بدون إذن أهله يمنع منه المذبوح له دون غيره كما أن الصيد إذا ذبحه الحلال لحرام حرم على الحرام دون الحلال، وقد نقل صالح عن أبيه قال لو أن رجلاً سرق شاة فذبحها قال لا يحل أكلها يعني له قلت لأبي فإن ردها على صاحبها قال تؤكل، فهذه الرواية قد يؤخذ منها أنها حرام على الذابح مطلقاً، لأنه لو قصد التحريم من جهة أن المالك لم يأذن في الأكل لم يخص الذابح بالتحريم.

فهذا القول الذي دل عليه الحديث في الحقيقة حجة لتحريم مثل هذه المرأة على القاتل ليتزوجها دون غيره بطريق الأولى.

فتلخص أن الحيل نوعان: أقوال وأفعال.

والأقوال يشترط لثبوت أحكامها العقل. ويعتبر فيها القصد. وتكون صحيحة تارة وهو ما ترتب أثره عليه فأفاد حكمه. وفاسدة أخرى وهو ما لم يكن كذلك، ثم ما ثبت حكمه منه ما يمكن فسخه ورفعه بعد وقوعه كالبيع والنكاح، ومنه ما لا يمكن رفعه بعد وقوعه كالعتق والطلاق فهذا الضرب إذا قصد به الاحتيال على فعل محرم أو إسقاط واجب أمكن إبطاله إما من جميع الوجوه وإما من الوجه الذي يبطل مقصود المحتال بحيث لا يترتب عليه حكمه للمحتال عليه كما حكم به أصحاب رسول الله ﷺ في طلاق العار وكما يحكم به في الإقرار الذي يتضمن حقاً للمقر وعليه وكما يحكم به فيمن اشترى عبداً يعترف بأنه حر.

وأما الأفعال فإن اقتضت الرخصة للمحتال لم يحصل كالسفر للقصر والفطر. وإن اقتضت تحريماً على الغير فإنه قد يقع ويكون بمنزلة إتلاف النفس والمال وإن اقتضت حلاً عاماً إما بنفسها أو بواسطة زوال الملك، فهذه مسألة القتل، وذبح الصيد للحلال وذبح المغصوب للغاصب.

وبالجملة إذا قصد بالفعل إستباحة محرم لم يحل له، وإن قصد إزالة ملك الغير لتحل فالأقيس أن لا يحل له أيضاً وإن حل لغيره.

وهنا مسائل كثيرة لا يمكن ذكرها هنا.

وقد دخل في القسم الأول إحتيال المرأة على فسخ النكاح بالردة فهي لا تمشي غالباً إلا عند من يقول أن الفرقة تتنجز بنفس الردة أو يقول بأنها لا تقتل فالواجب في مثل هذه الحيلة أن لا ينفسخ بها النكاح، وإذا ثبت عند القاضي أنها إنما ارتدت لذلك لم يفرق بينهما وتكون مرتدة من حيث العقوبة والقتل غير مرتدة من جهة فساد النكاح، حتى لو فرض أنها توفيت أو قتلت قبل الرجوع استحق الميراث لكن لا يجوز له وطؤها في حال الردة، فإن الزوجة قد يحرم وطؤها بأسباب من جهتها كما لو مكنت من وطئها أو أحرمت، لكن لو ثبت أنها ارتدت ثم أقرت أنها إنما ارتدت لفسخ النكاح لم يقبل هذا، لا سيما إذا كان قد يجعل هذا ذريعة إلى عود نكاح كل مرتدة بأن تلقن إني إنما ارتددت للفسخ، ولأنها متهمة في ذلك، ولأن الأصل أنها مرتدة في جميع الأحكام.

نبهنا على هذا القدر من أبطال الحيل، والكلام في التفاصيل ليس هذا موضعه وربما جاء شيء منه على خلاف قياس التصرفات المباحة كما قيل لشريح أنك قد أحدثت في القضاء. قال: أحدثوا فأحدثنا، وهذا القدر أنموذج منه يستدل به على غيره.

والكلام في إبطال الحيل باب واسع يحتمل كتاباً كبيراً يبين فيه أنواعها وأدلة كل نوع ويستوفي ما في ذلك من الأدلة والأحكام، ولم يكن قصدنا الأول هنا إلا التنبيه على إبطالها بإشارة تمهد القاعدة لمسألة التحليل. وقد استدل عليه البخاري وغيره بقوله ﷺ: «لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة»(٢١٧)، فإن هذا النهي يعم ما قبل الحلول وبعده وبقوله ﷺ في الطاعون: «وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه»(٢١٨) فإذا كان قد نهى عن الفرار من قدر الله سبحانه إذا نزل بالعبد رضاء بقضاء الله سبحانه وتسليماً لحكمه فكيف بالفرار من أمره ودينه إذا نزل بالعبد؟، وبأنه ﷺ نهى عن منع فضل الماء ليمنع به الكلأ.

فعلم أن الشيء الذي هو نفسه غير محرم إذا قصد به أمر محرم صار محرماً، وقد تقدم أن من جملة ما استدل به أحمد على إبطال الحيل لعنه المحلل والمحلل له وهو من أقوى الأدلة على بطلان الحيل عموماً، كما أن إبطال الحيل يدل عليه لكن لم نذكره ها هنا في أدلة الحيل. لأن القصد أن يستدل ببطلان الحيل على بطلان التحليل بغير أدلة التحليل الخاصة. فلو استدللنا هنا على بطلان الحيل بما دل على بطلان التحليل. ثم استدللنا ببطلان الحيل على بطلان التحليل لكان تطويلاً وتكريراً وحشواً - والله سبحانه وتعالى أعلم وأحكم.

فإن قيل: فهذا الذي ذكرتموه من الأدلة على بطلان الحيل معارض بما يدل على جوازها وهو قوله سبحانه: ﴿**وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً فَٱضْرِب بِّهِ وَلَا تَحْنَثْ إِنَّا وَجَدْنَـٰهُ صَابِراً نِّعْمَ ٱلْعَبْدُ**﴾(٢١٩) فقد أذن الله سبحانه لنبيه أيوب عليه السلام أن يتحلل من

---

(٢١٧) سبق تخريجه.

(٢١٨) سبق تخريجه.

(٢١٩) سورة: صۤ، آية: ٤٤.

يمينه بالضرب بالضغث وقد كان في ظاهر الأمر عليه أن يضرب ضربات متفرقة وهذا نوع من الحيلة فنحن نقيس سائرالباب على هذا.

قلنا:

أولاً: ليس هذا مما نحن فيه فإن الفقهاء في موجب هذه اليمين في شرعنا عند الإطلاق على قولين:

أحدهما: قول من يقول موجبها الضرب مجموعاً أو مفرقاً، ثم منهم من يشترط مع الجميع الوصول إلى المضروب، فعلى هذا تكون هذه الفتيا موجب هذا اللفظ عند الإطلاق، وليس هذا بحيلة إنما الحيلة أن يصرف اللفظ عن موجبه عند الإطلاق.

والثاني: إن موجبه الضرب المفرق فإذا كان هذا موجب شرعنا لم يصح الاحتجاج علينا بما يخالف شرعنا بخلافه.

وقلنا:

ثانياً: من تأمل الآية علم أن هذه الفتيا خاصة الحكم فإنها لو كانت عامة في حق كل أحد لم يخفف على نبي كريم موجب يمينه ولم يكن في إقتصاصهاعلينا كبير عبرة، فإنما يقص ما خرج عن نظائره ليعتبر به، أما ما كان مقتضى العبارة والقياس فلا يقص، ولأنه قد قال عقيب هذه الفتيا (إنا وجدناه صابراً) وهذه الجملة خرجت مخرج التعليل كما في نظائره، فعلم أن الله إنما أفتاه بهذا جزاء له على صبره تخفيفاً عنه ورحمة به لأن هذا هو موجب هذه اليمين.

وقلنا:

ثالثاً: معلوم أن الله سبحانه إنما أفتاه بهذا لئلا يحنث كما أخبر الله سبحانه. وكما قد نقل أهل التفسير أنه كان قد حلف لئن شفاه الله سبحانه ليضربنها مائة سوط لما تمثل لها الشيطان وأمرها بنوع من الشرك لم تفطن له لتأمر به أيوب.

وهذا يدل على أن كفارة الأيمان لم تكن مشروعة في تلك الشريعة بل ليس في اليمين إلا البر أو الحنث كما هو في النذر نذر التبرر في شريعتنا، وكما قالت عائشة رضي الله عنها كان أبو بكر لا يحنث في يمينه حتى أنزل الله كفارة اليمين فعلم أنها لم تكن مشروعة في أول الإسلام، وإذا كان كذلك فصار كأنه قد نذر ضربها. وهو نذر لا

يجب الوفاء به لما فيه من الضرر عليها. ولا يغبن عنه كفارة يمين لأن تكفير النذر فرع تكفير اليمين، فإذا لم يكن هذا مشروعاً فذاك أولى، والواجب بالنذر يحتذي به حذو الواجب بالشرع، فإذا كان الضرر الواجب بالشرع في الحد يجب تفريقه إذا كان المضروب صحيحاً ويضرب بعثكول النخل ونحوه إذا كان مريضاًمأيوساً منه عند الجماعة. أو مريضاً على الإطلاق عند بعضهم كما جاءت بذلك السنة عن رسول الله ﷺ جاز أن يقام الواجب بالنذر مقام ذلك.

وقد كانت امرأة أيوب امرأة ضعيفة وكريمة على ربها فخفف عنها الواجب بالنذر بجمع الضربات كما يخفف عن المريض ونحوه.

ألا ترى أن السنة قد جاءت فيمن نذر الصدقة بجميع ماله أنه يجزيه الثلث. أقام في النذر الثلث مقام الجميع كما أقيم مقامه في الوصية وغيرها لما في إخراج الجميع من الضرر وجاءت السنة فيمن نذرت الحج ماشية أن تركب وتهدي. إقامة لترك بعض الواجب بالنذر مقام ترك بعض الواجب بالشرع من المناسك، وأفتى ابن عباس وغيره فيمن نذر ذبح ابنه بشاة، إقامة لذبح الشاة مقام ذبح الإبن كما شرع ذلك للخليل عليه السلام وأفتى أيضاً فيمن نذر أن يطوف على أربع بأن يطوف أسبوعين إقامة لأحد الأسبوعين مقام طواف اليدين، وهذا كثير فكانت قصة أيوب ـ والله أعلم ـ من هذا الباب.

وغير مستكثر في واجبات الشريعة أن يخفف الله الشيء عند المشقة بفعل ما يشبهه من بعض الوجوه كما في الإبدال وغيرها، لكن مثل هذا لا يحتاج إليه في شريعتنا. لأن رجلاً لو حلف أن يضرب امرأته أمكنه أن يكفر يمينه من غير احتياج إلى تخفيف الضرب، ولو نذر ذلك فأقصى ما عليه كفارة يمين عند الإمام أحمد وغيره ممن يقول بكفارة اليمين في نذر المعصية والمباح أو يقال لا شيء عليه بالكلية، وهذا معنى حسن لمن تأمله. ومما يوضح ذلك أن المطلق من كلام الآدميين محمول على ما فسر به المطلق من كلام الشارع خصوصاً في الإيمان فإن الرجوع فيها إلى عرف الخطاب شرعاً أو عادة أولى من الرجوع فيها إلى موجب اللفظ في أصل اللغة، ثم إن الله سبحانه لما قال: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾[٢٢٠]

---

(٢٢٠) سورة: النور، آية: ٢.

﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾[٢٢١] فهم المسلمون من ذلك إن الزاني والقاذف إذا كان صحيحاً لم يجز ضربه إلا مفرقاً. وإن كان مريضاً مأيوساً من برئه ضرب بعثكول النخل ونحوه. وإن كان مرجو البرء فهل يؤخر إقامة الحد عليه أو يقام. على الخلاف المشهور.

فكيف يقال أن الحالف ليضربن يكون موجب يمينه الضرب المجموع مع صحة المضروب وجلده؟ هذا خلاف القاعدة، فعلم أن قصةأيوب كان فيها معنى يوجب جواز الجمع. وإن كان ذلك ليس موجب الإطلاق وهو المقصود، وإنما ذكرنا هذا المختصر لأن عمدة المحتالين ما تأولوا عليه هذه الآية ولا يخفى فساد تأويلهم لمن تأمل.

فإن قيل: فقد روى أبو سعيد الخدري قال جاء بلال إلى النبي ﷺ بتمر برني فقال له النبي ﷺ: «من أين هذا؟ فقال بلال: كان عندنا تمر ردي فبعت منه صاعين بصاع ليطعم النبي ﷺ. فقال له النبي ﷺ ـ عند ذلك ـ أوه عين الربا. لا تفعل ولكن إذا أردت أن تشتري فبع التمر بيع آخر ثم اشتر به»[٢٢٢] متفق عليه، وفي رواية البخاري، عن أبي سعيد، وأبي هريرة: «إن رسول الله ﷺ استعمل رجلاً على خيبر فأتاه بتمر جنيب فقال له أكل تمر خيبر هكذا؟ قال: إنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين. والصاعين بالثلاثة. فقال: لا تفعل بع الجمع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيباً» وقال في الميزان مثل ذلك، وفي رواية لمسلم عن أبي سعيد: «بعه بسلعة ثم إبتع بسلعتك أي التمر شئت» فقد أمره أن يبيع التمر بالدراهم ثم يبتاع بالدراهم تمراً أقل منه ولكنه أطيب وإن كان بيع التمر بالتمر متفاضلاً لا يجوز. وهذا ضرب من الحيلة.

قلنا: ليس هذا من الحيلة المحرمة في شيء، وقد استوفينا الكلام على الفرق بين هذا وبين الحيل في الوجه الخامس عشر الذي فيه أقسام الحيل، وبيان أن قوله ﷺ بع بالدراهم ثم إبتع بالدراهم جنيباً لم يأمره أن يبتاع بها من المشتري منه، وإنما أمره ببيع مطلق وشراء مطلق، والبيع المطلق هو البيع البتات الذي ليس فيه مشارطة

---

(٢٢١) سورة: النور، آية: ٤.

(٢٢٢) سبق تخريجه.

ومواطأة عل عود السلعة إلى البائع ولا على إعادة الثمن إلى المشتري بعقد آخر. وهذا بيع مقصود وشراء مقصود، ولو باع من الرجل بيعاً بتاتاً ليس فيه مواطأة لفظية ولا عرفية على الشراء منه ولا قصد لذلك ثم إبتاع منه لجاز ذلك، بخلاف ما إذا كان القصد أن يشتري منه إبتداء وقد عرف ذلك بلفظ أو عرف فهناك لا يكون الأول بيعاً ولا الثاني شراء منه لأنه ليس ببتات فلا يدخل في الحديث، وإذا كان قصده الشراء منه من غير مواطأة ففيه خلاف تقدم ذكره.

وذكرنا أنهما إذا اتفقا على أن يشتري منه ثم يبيعه فهذا بيعتان في بيعة وقد صح عن النبي ﷺ النهي عنه، وذكرنا أن النبي ﷺ إنما أمره ببيع مطلق وذلك إنما يفيد البيع الشرعي فحيث وقع فيه ما يفسده لم يدخل في هذا.

وبينا أن العقود متى قصد بها ما شرعت له لم تكن حيلة قال الميموني قلت لأبي عبد الله من حلف على يمين ثم احتال لإبطالها هل تجوز تلك الحيلة؟ قال نحن لا نرى الحيلة إلا بما يجوز قلت أليس حيلتنا فيها أن نتبع ما قالوا وإذا وجدنا لهم قولاً في شيء اتبعناه؟ قال: بلى هكذا هو قلت وليس هذا منا نحن بحيلة؟ قال نعم؛ فبين أحمد أن اتباع الطريق الجائزة المشروعة ليس هو من الحيلة المنهى عنها ولا يسمى حيلة على الإطلاق وإن سمي في اللغة حيلة.

وقد تقدم ذكر أقسام الحيل وأحكامها في الوجه الخامس عشر، وذكرنا أن كل تصرف يقصد به العاقد مقصوده الشرعي فهو جائز وله أن يتوسل به إلى أمر آخر مباح. بخلاف من قصد ما ينافي المقصود الشرعي والله سبحانه أعلم.

فإن قيل: الإحتيال أمر باطن في القلب ونحن قد أمرنا أن نقبل من الناس علانيتهم ولم نؤمر أن ننقب عن قلوبهم ولا نشق بطونهم، فمتى رأينا عقد بيع أو نكاح أو خلع أو هبة حكمنا بصحته بناء على الظاهر والله يتولى سرائرهم.

قلنا: الجواب من وجهين:

أحدهما: إن الخلق أمروا أن يقبل بعضهم من بعض ما يظهره دون الالتفاف إلى باطن لا سبيل إلى معرفته، وأما معاملة العبد ربه فإن مبناها على المقاصد والنيات والسرائر وإنما الأعمال بالنيات. فمن أظهر قولاً سديداً ولم يكن قد قصد به حقيقته

كان آثماً عاصياً لربه وإن قبل الناس منه الظاهر. كالمنافق الذي يقبل المسلمون منه علانيته وهو عند الله في الدرك الأسفل من النار. فكذلك هؤلاء المخادعون بعقود ظاهرها حسن وباطنها قبيح هم منافقون بذلك فهم آثمون عاصون فيما بينهم وبين الله، وإن كانت الأحكام الدنيوية إنما تجري على الظاهر. ونحن قصدنا أن نبين أن الحيلة محرمة عند الله وفيما بين العبد وبين ربه وإن كان الناس لا يعلمون أن صاحبها فعل محرماً وهذا بين.

الثاني: إنا إنما نقبل من الرجل ظاهره وعلانيته إذا لم يظهر لنا أن باطنه مخالف لظاهره، فأما إذاأظهر ذلك رتبنا الحكم على ذلك فكنا حاكمين أيضاً بالظاهر الدال على الباطن لا بمجرد باطن، فإنا إذا رأينا تيساً من التيوس معروفاً بكثرة التحليل وهو من سقاط الناس ديناً وخلقاً ودنيا قد زوج فتاة الحي التي ينتخب لها الأكفاء بصداق أقل من ثلاثة دراهم أو بصداق يبلغ ألوفاً مؤلفة لا يصدق مثلها قريباً منه ثم عجل لها بالطلاق أو بالخلع وربما انضم إلى ذلك استعطاف قلبه والإحسان إليه علم قطعاً وجود التحليل، ومن شك في ذلك فهو مصاب في عقله، وكذلك مثل هذا في البيع وغيره، وأقل ما يجب على من تبين له ذلك أن لا يعين عليه وأن يعظ فاعله وينهاه عن التحليل ويستفسره عن جلية الحال.

فإن قيل: الإحتيال سعي في استحلال الشيء بطريق مباح. وهذا جائز. فإن البيع احتيال على حل البيع والنكاح احتيال على البضع. وهكذا جميع الأسباب فإنها حيل على حل ما كان حراماً قبلها. وهذا جائز. نعم من احتال على تناول الحرام بغير سبب مبيح فهذا هو الحرام بلا ريب. ونحن إنما نحتال عليه بسبب مبيح.

قيل: قد تقدم الجواب عن هذا مستوفى لما ذكرنا أقسام الحيل في الوجه الخامس عشر، وذكرنا أن هذا مثل قياس الذين قالوا، إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا، وذلك أن الله سبحانه جعل بعض الأسباب طريقاً إلى ملك الأموال والإبضاع وغير ذلك. كما جعل البيع طريقاً إلى ملك المال. والنكاح طريقاً إلى ملك البضع، ومن أراد أن يستبيح الشيء بطريقه الذي شرع له لم يكن محتالاً تليس هذا من الحيلة في شيء، وإنما الحيلة أن يباشر السبب لا يقصد به ما جعل ذلك السبب له وإنما يقصد به استحلال أمر آخر لم يشرع ذلك السبب له من غير قصد منه للسبب المبيح لذلك

الأمر الآخر إما بأن لا يكون إلى حل ذلك المحرم طريق أو لا يكون الطريق مما يمكنه قصده بوجه من الوجوه. كمن يريد استحلال معنى الربا بصور القرض والبيع. وإعادة المرأة إلى المطلق بالتحليل، وهذا معنى قوله ﷺ (فتستحلوا محارم الله بأدنى الحيل) فأين من قصد بالعقود استحلال ما جعلت العقود موجبة له إلى من لا يقصد مقصود العقود ولا له رغبة في موجبها ومقتضاها وإنما يريد أن يأتي بصورها ليستحل ما حرمه الله من الأشياء التي لم يأذن الله في قصد استحلالها؟، وقد تقدم إيضاح هذا في ذكر أقسام الحيل.

* * *

الطريق الثاني: إبطال التحليل في النكاح

فصل وأما الطريق الثاني في إبطال التحليل في النكاح فهو الدلالة على عين المسألة وذلك من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة، والقياس الواجب عند تساوي الدلالة الابتداء بالكتاب، ولكن لكون دلالة السنة أبين إبتداء أنابها. وفي هذا الطريق مسالك:

* * *

المسلك الأول

ما رواه سفيان الثوري عن ابن قيس الأزدي عن هذيل بن شرحبيل عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: «لعن رسول الله ﷺ الواشمة والموشومة والواصلة والموصولة والمحلل والمحلل له وآكل الربا، وموكله»[٢٢٣]. رواه أحمد والنسائي، وروى الترمذي منه: «لعن المحلل والمحلل له»[٢٢٤] وقال: حديث حسن صحيح، والعمل عليه عند أهل العلم مثل أصحاب النبي ﷺ منهم عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعبد الله بن عمر، وهو قول الفقهاء من التابعين، وروي ذلك عن علي وابن مسعود وابن عباس، ورواه أحمد من حديث أبي الواصل عن ابن مسعود عن النبي ﷺ: «لعن الله المحلل والمحلل له» وعن الأعمش عن عبد الله بن مرة عن الحرث عن ابن مسعود قال: «آكل الربا وموكله وشاهداه وكاتبه إذا علموا به والواصلة والمستوصلة ولاوي الصدقة والمتعدي فيها والمرتد على عقبيه إعرابياً بعد هجرته

---

(٢٢٣) سبق تخريجه.

(٢٢٤) سبق تخريجه.

والمحلل والمحلل له ملعونون على لسان محمد ﷺ يوم القيامة»[٢٢٥] رواه أحمد، والنسائي، ورواه أحمد وأبو داود وابن ماجه، والترمذي من حديث الشعبي عن الحرث عن علي عن النبي ﷺ: «أنه لعن المحلل والمحلل له». وروي عن عثمان بن الأخنس عن المقبري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ: «لعن الله المحلل والمحلل له»[٢٢٦] رواه أحمد وابن أبي شيبة والجوزجاني وإسناده جيد، وقال يحيى بن معين وعثمان بن الأخنس ثقة، والذي رواه عن عبد الله بن جعفر القرشي وهو ثقة من رجال مسلم وثقة الإمام أحمد ويحيى وعلي وغيرهم، وعن ابن عباس عن النبي ﷺ نحو ذلك رواه ابن ماجه، وروى ابن ماجه والجوزجاني من حديث عثمان بن صالح قال سمعت الليث بن سعيد يقول قال مشرح بن هاعان قال عقبة بن عامر قال رسول الله ﷺ: «ألا أخبركم بالتيس المستعار؟ قالوا بلى يا رسول الله قال: هو المحلل لعن الله المحلل والمحلل له».[٢٢٧]. وفي لفظ الجوزجاني: «الحال» بدل «المحلل» رواه الجوزجاني عن عثمان. وقال كانوا ينكرون على عثمان هذا الحديث إنكاراً شديداً.

قلت: وإنكار من أنكر هذا الحديث على عثمان غير جيد إنما هو لتوهم انفراده به عن الليث وظنهم أنه لعله أخطأ فيه حيث لم يبلغهم عن غيره من أصحاب الليث، كما قد يتوهم بعض من يكتب الحديث أن الحديث إذا انفرد به عن الرجل من ليس بالمشهور من أصحابه كان ذلك شذوذاً فيه وعلة قادحة ـ وهذا لا يتوجه ها هنا لوجهين:

أحدهما: إنه قد تابعه عليه أبو صالح كاتب الليث عنه، رويناه من حديث أبي بكر القطيعي أحمد بن جعفر بن حمدان قال حدثنا جعفر بن محمد الفريابي: حدثني العباس المعروف بابن فريق: وحدثنا أبو صالح: حدثني الليث به فذكره، ورواه أيضاً الدارقطني في سننه، وحدثنا أبو بكر الشافعي: حدثنا إبراهيم بن الهيثم: أخبرنا أبو صالح فذكر.

الثاني: إن عثمان بن صالح هذا المصري ثقة. روى عنه البخاري في صحيحه. وروى عنه ابن معين وأبو حاتم الرازي. وقال الشيخ صالح سليم الناحية

(٢٢٥)، (٢٢٦)، (٢٢٧) سبق تخريجه.

قيل له: كان يلقن قال: لا. ومن كان بهذه المثابة كان ما ينفرد به حجة، وإنما الشاذ ما خالف به الثقاة لا ما انفرد به عنهم، فكيف إذا تابعه مثل أبي صالح وهو كاتب الليث وأكثر الناس حديثاً عنه وهو ثقة أيضاً وإن كان قد وقع في بعض حديثه غلط.

ومشرح بن هاعان قال فيه ابن معين. ثقة، وقال الإمام أحمد هو معروف، فثبت أن هذا الحديث جيد وإسناده حسن.

وقال سعيد في سننه حدثنا محمد بن نشيط البصري: سألت بكر بن عبدالله المزني عن رجل طلق امرأته البتة قال: «لعن المحلل والمحلل له» أولئك كانوا يسمون في الجاهلية بالتيس المستعار، وعن الحسن البصري قال كان المسلمون يقولون هو التيس المستعار. وقياس العربية أن يقال أو محل كما يجيء في أكثر الروايات وأما ما وقع في بعضها من لفظ الحال ووقع مثله في كلام أحمد فإن كان لغة لم تبلغنا، وإلا فيجوز أن يسمى حالاً لأنه قصد حل عقدة التحريم فيكون الإسم الأول من التحليل الذي هو ضد التحريم وهذا الإسم من الحل الذي هو ضد العقد، ويحتمل أن يسمى حالاً على معنى النسب من الحل كما يقال لابن وتامر نسبة إلى التمر واللبن ولم يقصد به اسم الفاعل من التحليل.

ويؤيد هذا: أنه إذا قيل والمحلل له ولم يقل المحلول له، ويجوز أن يكون سمي بذلك لأنه قصد تحليلها لغيره بواسطة حلها له وحله لها فيكون اسم الفاعل من حل يحل فهو حال ضد حرم يحرم. ولأنه توسط أن يكون حلالاً لها إلى أن تصير حلالاً للغير ثم وجدناه لغة منقولة ذكرها ابن القطاع في أفعاله وغيره يقال حل المرأة لزوجها وأحلها وحلها له إذا تزوجها ليحلها.

فهذه سنن رسول الله ﷺ بينة في أنه لعن المحلل والمحلل له وذلك من أبين الأدلة على أن التحليل حرام باطل، لأنه لعن المحلل فعلم أن فعله حرام. لأن اللعن لا يكون إلا على معصية، بل لا يكاد يلعن إلا على فعل كبيرة إذ الصغيرة تقع مكفرة بالحسنات إذ اجتنبت الكبائر - واللعنة هي الإقصاء والإبعاد عن رحمة الله ولن يستوجب ذلك إلا بكبيرة.

وكذلك روي عن ابن عباس أنه قال: كل ذنب ختم بغضب أو لعنة أو عذاب أو نار فهو كبيرة رواه عنه ابن أبي طلحة، وهذا دليل على بطلان العقد. لأن النكاح

المحرم باطل باتفاق الفقهاء، كيف وقد حملوا نهيه أن تنكح المرأة على عمتها أو على خالتها على التحريم والفساد، وليس هذا موضع استقصاء ذلك.

ثم أنه لعن المحلل له فتبين بذلك أيضاً أنها لم تخل له بـذلك التحليـل إذ لو حلت له لكان نكاحه مباحاً فلم يستحق اللعن عليه، فعلم أن الذي فعله المحلل حرام باطل، وإن تزوج المطلق ثلاثاً لأجل هذا التحليل حرام باطل. ومع أن مجرد تحريم عقد النكاح كاف في بطلانه ففي خصوص هذا الحديث ما يدل على فسـاد العقدين لأنه ﷺ لعن المحلل له، فلا يخلو إما أن يكون حل للثاني تزوجها، وإما أن لايكون حل، والأول باطل لأن النبي ﷺ لعنه ولو كانت قد حلت له لكان تزوجه بها جائزاً ولم يجز لعنه فتعيـن الثاني، وإذا لم تكن حلالاً للثاني فكل امرأة يحرم للتزوج بها فالعقد عليها باطل. وهذا ثابت بالإجماع المتيقن بل بالعلم الضروري من الدين.

وذلـك أن محل العقـد كالمبيـع والمنكوحـة إذا لم يكن مباحـاً كالميتـة والدم والمعتدة والمزوجة كان العقد عليه باطلاً بالضرورة والإجماع. وإذا ثبت أنها لم تحل للثاني وجب أن يكون العقد الأول عليه باطلاً لأنه لو كان صحيحاً لحصـل به الحـل كسائر الأنكحة الصحيحة والكلام المحفوظ لفظاً ومعنى في قوله: «حتى تنكح زوجاً غيره» ومن قال أن النكاح صحيح وهي لا تحل به فقد أثبت حكماً بلا أصل ولا نظير، وهذا لا يجوز.

وقولهم تعجل ما أجل الله فعوقب بنقض قصده، قلنا إن كان المتعجل به مما لا يمكن إبطاله كالقتل قطعنا عنه حكمه، وكذلك إن كان مما لا يمكن رفعه كالطلاق في المرض فإنا نقطع عنه حكمه، والمقصود رفعه وهو الإرث ونحوه، وأما النكاح فإنه عقد قابل للإبطال فيبطل، ثم إذا عاقبنا المحلل له.لأنه تعجل المؤجل فكيف لا نعاقب المحلل الـذي هو معجل المؤجل وهو أحق بالعقوبة لعدم الغرض له في هذا الفعل، وإذا انتفى الداعي إلى المعصية كانت أقبح كزنا الشيخ وزهو الفقير وكـذب الملك.

فإن قيل: إلا أن التحريم وإن اقتضى فساد العقد فإنما ذاك إذا كان التحريم ثابتاً من الطرفين، فإذا كان التحريم من أحدهما لم يوجب الفساد كبيع المصراة والمدلس ونحو ذلك، وهنا التحليل المكتوم إنما هو حرام على الزوج المحلل، فأما المرأة وليها

فليس حراماً عليهما إذا لم يعلما بقصد الزوج فلا يكون العقد فاسداً كما ذكرنا من النظائر، إذ في إفساده إضرار المغرور من المرأة والولي. وصار هذا كما لو اشترى سلعة ليستعين بها على معصية والبائع لا يعلم قصده فإن هذا العقد لا يحكم بفساده وإن حرم على المشتري وكذلك المستأجر ونحوه، فالموجب للتحريم كتمان أحدهما لنقص المعقود عليه أو كذبه في وصفه، وإذا كان هذا العقد غير فاسد أثبت الحل لأنه مقتضى العقد الصحيح.

ثم قد يقال تحل به للأول عملاً بالعموم اللفظي والمعنوي وطرداً للنظام القياسي، وقد يقال بل لا تحل له كما قاله محمد بن الحسن وغيره، بناء على أن السبب معصية والمعصية لا تكون سبباً للإستحقاق، والحل وإن حكم بصحة العقد ووقوع السبب إذا كان ممكناً لا يمكن إبطاله كالطلاق والقتل للمورث، ولا يلزم من حلها للزوج المحلل حلها للزوج المطلق لأن الحل الأول حصل ضرورة تصحيح العقد لأجل حق العاقد الآخر ومتى صح بالنسبة إلى المرأة فقد استحقت الصداق والنفقة واستحلت الاستمتاع؛ ولا يثبت هذا إلا مع استحقاق الزوج ملك النكاح واستحلاله الاستمتاع بخلاف المطلق فإنه لا ضرورة هناك تدعو إلى تصحيح عقده.

ويؤيد هذا القول: أن بعض السلف منهم عمر وعطاء وقد روي عنهم جواز إمساك الثاني لها إذا حدثت له الرغبة ومنعوا عودها للأول.

قلنا: إذا انفرد أحد العاقدين بعلمه بسبب التحريم؛ فإما أن يكون التحريم لأجل حق العاقد الآخر، وإما أن يكون لحق الله مثلاً، فأن كان لأجل حق العاقد الآخر كما في بيع المدلس والمصراة ونكاح المعيبة المدلسة ونحو ذلك فهذا العقد صحيح في حق هذا المغرور باطناً وظاهراً بحيث يحل له ما ملكه بالعقد وإن علم فيما بعد أنه كان مغروراً، وإما في حق القار فهل يكون باطلاً في الباطن بحيث يحرم عليه الإنتفاع أو لا يكون باطلاً أو يقال ملكه ملكاً حسياً؟ هذا مما قد يختلف فيه الفقهاء، ومسألتنا ليست من هذا الضرب، وإن كان التحريم لغير حق المتعاقدين بل لحق الله سبحانه، أو لحق غيرهما مثل أن يبيعه ما لا يملكه والمشتري لايعلم، أو يبيعه لحماً يقول هو ذكي وهو ذبيحة مجوسي أو وثني، ومثل أن يتزوج امرأة وهو يعلم أنها أخته من الرضاعة وهي لا تعلم ذلك؛ أو يكون أحد المبايعين محجوراً عليه وهو يعلم

بالحجر والآخر لا يعلم أو بالعكس، أو لا يعلم أن هـذا الحجر يبطل التصرف، أو يكون العقد مشتملاً على شرط أو وقت أو وصف، أو أحدهما لا يعلم حكمه والآخر يعلم. إلى نحو هذه الصور التي يكون العقد ليس محلاً في نفس الأمـر. أو العاقـد ليس أهلاً من الطرفين فهنا العقد باطل في حق العالم بالتحريم باطناً وظاهراً.

وإن كان الفقهاء قد اختلفوا هـل تستحق المرأة في مثـل هذا مهـراً، وفيه عن أحمد روايتان:

إحداهما: تستحقه وأظنه قول الشافعي.

والأخرى: لا تستحقه وأظنه قول مالك فإنما ذاك عند من أوجبه لئلا يخلو الوطء الملحق للنسب عن عوض، ووجوب المهر والعدة والنسب ليست من خصائص العقد الصحيـح فإنمـا يثبت في وطء الشبهة. أفلم يكن في إيجـاب من أوجب المهـر مـا يقتضي صحة العقد بوجه ما كما أنهم يوجبون العدة في مثل هذا ويلحقون بهم النسب مع بطلان العقد. بل كل نكاح فاسد يثبت فيه ذلك وإن كان مجمعاً على فساده.

وأما في حق من يعلم التحريم كالزوج والمشتري المغرورين فالعقد في حقهما باطل وإن لم يعلما بطلانه، وما علمت أحداً من العلماء يصفه بالصحة من وجه ما، وإن كان مقتضى أصول بعض الكلاميين أن يكون صحيحاً في حق المشتري إما ظاهراً وإما باطناً. لكن الفقهاء على أنه فاسد، فلا يثبت له بهذا العقد ملك ولا إباحة شيء كان حراماً عليه في الباطن، لكنه لا يعاقب بالوطء ولا بان بالانتفاع بما ابتاعه لأنه لا يعلم التحريم، وكونه لم يعلم التحريم لا يـوجب أن يكون مبـاحاً لـه كما أن من لم يعلم تحريم الزنا والخمر وتناولهما لا نقول أنه فعل مباحاً له فإن الله سبحانه ما أبـاح هذا لأحد قط لكن نقول فعل ما لم يعلم تحريمه.

ويتحرر الكلام في مثل هذا بنظرين:

أحدهما: في الفعل في الباطن هل هو حرام أو ليس بحرام بل مباح؟

والثاني: في الظاهر هل هو مباح أو ليس بحرام بل عفو؟

النظر الأول: هل يقال الفعل حرام عليه في الباطن لكنه لما لم يعلم التحريم

عذر لعدم علمه. والفقهاء من أصحابنا وغيرهم ومن يخوض معهم من أهل الكلام ونحوهم يتنازعون في مثل هذا، فكثير من المتكلمين وبعض الفقهاء يقولون: هذا ليس بحرام عليه في هذه الحال أصلاً، وإن كان حراماً في الأصل وفي غير هذه الحال كالميتة للمضطر، لأن التحريم هو المنع من الفعل والمنع لا يثبت حكمه إلا بإعلام الممنوع أو تمكنه من العلم وهذا لم يعلم التحريم ولا أمكنه علمه فلا تحريم في حقه، قالوا والتحريم الثابت في الباطن دون الظاهر لا يعقل فإن حد المحرم ما ذم فاعله أو عوقب أو ما كان سبباً للذم أو العقاب أو ما استحق به ذماً أو عقاباً، وهذا الفعل لم يثبت فيه شيء من هذه الخصائص. نعم وهذا القول يقوى عند من لا يرى التحريم والتحليل يوجب إلا مجرد نسبة وإضافة تثبت للفعل لتعلق الخطاب به، وهذا أيضاً قول من يقول كل مجتهد نصيب باطناً وظاهراً.

ثم إن كان قد استحله بناء على إمارة شرعية قالوا هو حلال باطناً وظاهراً حلاً شرعياً، وإن استحله لعدم المحرم قالوا ليس بحرام باطناً ولا ظاهراً. ولم يقولوا هو حلال، وأما أكثر الفقهاء والمتكلمين فيقولون أنه حرام عليه في الباطن، لكن عدم التحريم منع من الذم والعقاب لفوات شرط الذم والعقاب الذي هو العلم، وتخلف المقتضي عن المقتضى لفوات شرط أو وجوب مانع لا يقدح في كونه مقتضياً، وهذا ينبني على حكم العلة إذ تخلف عنها لفوات شرط أو وجود مانع هل يقدح في كونها علة ويؤخذ من الشرط وعدم المانع قيود تضم إلى تلك الأوصاف فيجعل الجميع علة ولكن يضاف التخلف إلى المانع وفوات الشرط.

وهذه مسألة تخصيص العلة وفسادها بالنقض مطلقاً خير أو لم يخير، والناس في هذه المسألة من أصحابنا وغيرهم مختلفون خلافاً مشهوراً.

فمن قال بتخصيصها فرق بين الشرط وجزاء العلة وعدم المانع وقال قد تقدم الحكم مع بقائها إذا صادفها مانع أو تخلى عنها الشرط المعين.

ومن لم يخصصها فعنده الجميع شيء واحد ومتى تخلف عنها الحكم لم يكن علة بحال بل يكون بعض علة.

وفصل الخطاب أن العلة الموجبة ـ وهي العلة التامة التي يجب وجود معلولها

عند وجودها ـ فهذه لا تخصص، ويقال على العلة المقتضية وإن كانت ناقصة ـ وهي ما من شأنها أن تقتضي ولكن بشرط أن تصادف محلاً لا يعوق ـ فهذه تخصص، فالنزاع عاد إلى عبارة كما تراه، ويعود أيضاً إلى ملاحظة عقلية وهو أنه عند تخلف المعلول لأجل المعارض هل يلاحظ في العلة وصف الإقتضاء ممنوعاً بمنزلة الحجر الهابط إذا صادف سقفاً. وبمنزلة ذي الشهوة الغالبة بحضرة من يهابه؟ أو يلاحظ معدوماً بمنزلة العينين وبمنزلة العشرة إذا نقص منها واحد فإنها لم تبق عشيرة، فإذا كان النزاع يعود إلى اعتبار عقلي. أو إلى إطلاق لفظي لا إلى حكم عملي أو استدلالي فالأمر قريب، وإن كان هذا الخلاف يترتب عليه إصلاح جدلي وهو أنه هل يقبل من المستدل خبر النقض بالفرق بين صورة النزاع وصورة النقض، أو لا يقبل منه ذلك بل عليه أن يأتي بوصف يطرد لا ينتقض البتة ومتى انتقض إنقطع فيه أيضاً إصطلاحان للمتجادلين.

وكان الغالب على أهل العراق في حدود المائة الرابعة قبلها وبعدها إلى قريب من المائة الخامسة إلزام المستدل بطرد علته في مناظراتهم ومصنفاتهم، وأما أهل خراسان فلا يلزمونه بذلك بل يلزمونه تبيان تأثير العلة ويجيزون النقض بالفرق، وهذا هو الذي غلب على العراقيين بعد المائة الخامسة، وتجد الكتب المصنفة لأصحابنا وغيرهم في الخلاف بحسب إصطلاح زمانهم ومكانهم، فلما كان العراقيون في زمن القاضي أبي يعلى والقاضي عبد الوهاب من مصر وأبي إسحق الشيرازي ونحوهم يوجبون الإطراد غلب على أقيستهم تحرير العبارات وضبط القياسات المطردات ويستفاد منها القواعد الكليات، لكن تبدد الذهن عن نكتة المسألة يحوج المكلم أو المستمع إلى أن يشتغل بما لا يعنيه في تلك المسألة عما يعنيه، ولهذا كانوا يكلفون بأن يأتي بقياس مطرد ولا يظهر خروج وصفه عن جنس العلل الشرعية وإن لم يقم دليلاً على أن ذلك الوصف علة للحكم وربما غلا بعضهم في الطرديات، ولما كان العراقيون المتأخرون لا يلزمون هذا فتحوا على نفوسهم سؤال المطالبة بتأثير الوصف وطوائف من متقدمي الخراسانيين فيستفاد من طريقهم الكلام في المناسبات والتأثيرات بحسب ما أحاطوا به من العلم أثراً ورأياً، وهذا أشد على المستدل من حيث احتياجه إلى إقامة الدليل على تأثير الوصف، والأول أشد عليه من حيث احتياجه إلى الإحتراز عن النقض، ولهذا سمى بعضهم الأولين أصحاب الطرد، وسمى الآخرين أصحاب

التأثير، وليس المراد بكونهم أصحاب الطرد أنهم يكتفون بمجرد الوصف المطرد الذي لا يظهر فيه إقتضاء للحكم ولا دلالة عليه ولا إشعار به. فإن هذا يبطله جماهيرهم ولم يكن يقول به ويستعمله إلا شرذمة من الطاردين. وفي كل واحدة من الطريقتين ما يقبل ويرد.

ولا يمكن هنا تفصيل القول في ذلك، لكن الراجح في الجملة قول من يخصص العلة لفوات شرط أو لوجود مانع فإن ملاحظته أقرب إلى المعقول وأشبه بالمنقول، وعلى ذلك تصرفات الصحابة والسلف من أئمة الفقهاء وغيرهم، ولهذا رجع القاضي أبو يعلى في آخر عمره إلى ذلك. وذكر أن أكثر كلام أحمد يدل عليه. وهو كما قال، وغيره يقول إنه مذهب الأئمة الأربعة.

ولا شك أن من تأمل مناظرتهم علم أنهم كانوا يخصون التعليل بوجود المانع. وأنهم كانوا يجيزون النقض بالفرق بين الفرع وبين صورة النقض إذا كان الفرق مغلوساً في الأصل المقيس عليه أي أن يكون الوصف القائم بصورة النقض مانعاً غير موجود في الأصل كما أنه ليس بموجود في الفرع إذ لو كان موجوداً في الأصل لم يكن مانعاً ولو كان موجوداً في الفرع لم يجز النقض وهذا عين الفقه. بل هو عين كل علم بل هو عين كل نظر صحيح وكلام سديد.

نعم في المسألة قولان متطرفان من الجانبين: قول من يجوز من أصحابنا وغيرهم تخصيص العلة لا لمانع ولا لفوات شرط بل بمجرد دليل كما يخص العموم اللفظي، وقول من يقول من أصحابنا وغيرهم أن العلة المنصوصة إذا تخصصت بطل كونها علة وعلم أنها جزء العلة.

فهذان قولان ضعيفان، وإن كان الثاني لأن المذهب المخصص مستلزم لمانع وإن لم يعلمه فإن هذا إنما يكون له وجه أن لو كانت العلة علمت بنص والمخصص لها نص فهناك لا يضرنا أن لا نعلم المانع المعنوي على نظر فيه، إذ قد يقال إن كان التمسك بالعموم اللفظي فلا كلام، وإن كان التمسك بالعموم المعنوي فقد علمنا انتفاءه مع مانع مجهول فيكون بمنزلة العام إذا استثنى منه شيء مجهول. فما من صورة معينة إلا ويمكن أن تكون داخلة في المستثنى منه. ويمكن أن تكون داخلة في المستثنى فلا يجوز إدخالها في أحدهما بلا دليل، كذلك كل صورة تفرض وجود العلة

فيها إذا كانت مخصصة بنص فلا بد أن يشتمل على مانع معنوي فإن تلك الصورة جاز أن تكون مشتملة على ذلك المانع وجاز أن تكون لم تشتمل عليه، ولا يقال اشتمالها على المقتضى معلوم واشتمالها على المانع مشكوك فيه. لأن المقتضى الذي يجب العمل به هو ما لم يغلب على الظن مصادمة المانع له وهذه العلة منتفية هنا.

وهذا المقام أيضاً مما اختلف فيه العلماء من أصحابنا وغيرهم وهو جواز التمسك بالظواهر قبل البحث عما يعارضها، والمختار عندنا ـ وعليه يدل كلام أحمد وكلام غيره من الأئمة ـ أنه ما لم يغلب على الظن عدم المعارض المقاوم وإلا فلا يجوز الجزم بمقتضى يكون جواز تخلفه عن مقتضيه وعدم جوازه في القلب سواء.

وتمام الكلام في هذه القواعد ليس هذا موضعه، وإنما نبهنا عليه ليظهر المأخذ في قولهم أنه يكون الشيء حراماً في الباطن وإن لم يثبت مقتضى التحريم في حق من لم يبلغه للعذر فإن التخلف هنا لفوات شرط ولا يقدح في كونه الفعل مقتضياً للعقاب في الجملة، ولهذا لما كان أكثر عقول الفقهاء بل أكثر عقول الناس بل عامة العقول التي لم يكدر صفاها رهج الجدل ويرى صحة كون الشيء بصفة الاقتضاء وإن كان معوقاً عن عمله صاروا في عامة ما يفعلونه ويقولونه ينتهجون مناهج القائلين بتخصيص العلة لمانع إذ هذا ثابت في كل ما يتكلم فيه الآدميون، وإن كانوا قد يكونون ممن خالف في ذلك إذا جردوا الأصول، فلهذا كان الغالب على الناس من الفقهاء وغيرهم من يقبل عقله كون الشيء حراماً في الباطن لكن إنتفاء حكم التحريم في حق هذا المعين لفوات شرط العقاب أو لوجود مانع فيه، وهذا قوي إذا قيل أن الحل والحرمة قد تكون لمعان في الأفعال تناسب الحكم ويقتضيه. وأن العلل الشرعية ليست مجرد علامات وإمارات كما قد يجيب به في المضايق من أصحابنا وغيرهم من يزعم أنه بنصر السنة أنه يرد الأحكام إلى محض المشيئة.

فإن من تأمل دلالة الكتاب والسنة وإجماع السابقين على توجيه الأحكام بالأوصاف المناسبة والنعوت الملائمة. بل دخل مع الأئمة فيما يشهده بنضائرها من الحكم الباهرة المنظومة في الأحكام الظاهرة والمصالح الدينية والدنيوية التي جاءت بها هذه الشريعة الحنيفية التي قد أربى نورها على الشمس. إضاءة وإشراقاً وعلى إحكامها على الفلك إنتظاماً وإتساقاً ثم نازع بعد هذا في أن الأسباب والعلل فيها

إقتضاء وملاءمة ورأى ما في الدليل الصرف فهو أحد رجلين: إما معاند يقول بلسانه ما ليس في قلبه وما أكثرالسفسطة من بني آدم عموماً ومن المناظرين في العلم خصوصاً في جزئيات المقدمات وإن كانوا مجمعين أو كالمجمعين على فسادها في الأنواع الكليات، وإما ذاهل جاهل بحقيقة ما يقوله من أن العلل مجرد إمارات مصرفات لم يجمع بين معنى هذا القول وبين ما هو دائماً يراه ويقوله في الأحكام الشرعية.

وإنما قلنا أن هذا القول قوي إذا رأينا ما في الأفعال المحرمة من المفاسد لأن المفسدة ثابتة في أكثر الأفعال وإن لم يدر الفاعل، ألا ترى من شرب الخمر قبل أن يعلم التحريم فإن فسادها من زوال العقل وتوابعه ثابت في حقه وإن لم يعلم، نعم العقوبة الحدية وتوابعها في الدنيا والعقوبة الأخروية مشروطة بقيام الحجة عليه، وهذا الوصف وإن كان إقتضاء التحريم مثلاً مشروط بجعل الشارع أو بالحال التي جعله الشارع فيها مقتضياً فقد وجد هذا الجعل والحال التي حصل فيها هذا الجعل وهنا أمور أربعة:

أحدها: الوصف الثابت المقتضي للحرمة في الحال التي اقتضاها.

والثاني: علم الله سبحانه بهذا الوصف المقتضى.

والثالث: حكم الله الذي هو التحريم مثلاً فإنه سبحانه لما علم ما في الفعل من المصلحة والمفسدة حكم بمقتضى علمه، وهذه الإضافة ترتيب ذاتي عقلي لا ترتيب وجودي زماني كترتيب الصفة على الذات وترتيب العلم على الحياة والترتيب الحاصل في الكلام الموجود في آن واحد ونحو ذلك مما يشهد العقل ملازمته ترتيباً اقتضته الحقيقة وكنه ذلك مغيب عن علم الخلق.

والرابع: المحكوم به الذي هو الحرمة القائمة بالفعل سواء جعلت صفة عينية أو جعلت إضافة محضة أو جعلت عينية مضافة، فالموجبة للعقوبة هو التحريم، وسبب التحريم هو علم الله بما فيه من المفسدة لا نفس المفسدة حتى لا تعلل صفات الله القديمة بالأمور المحدثة كما اعتقده بعض من نازع في هذا المقام، بل يضاف حكمة التحريم إلى علة سبب التحريم فإنه سبحانه عليم حكيم، فهذا الموجب للعقوبة من العلم والحكم ثابت بكل حال لكن بشرط حصول موجبة قيام الحجة على

العباد كما نبه عليه قوله عز وجل: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾(٢٢٨).

وإذا كان كذلك فالتحريم الذي هو حكم الله. والحرمة التي هي صفة الفعل سواء جعلت إضافة أو عينية، والمقتضى للتحريم الذي هو علم الله. والمقتضى للحرمة التي هي الوصف الذي هو معلوم الله حتى يضيف الحكم الذي هو وصف الله إلى علمه ويضيف المحكوم به الذي يسمى حكماً أيضاً وهو صفة الفعل إلى معلومه، فهذه الأمور الأربعة ثابتة وإن لم يعلم المكلف بالتحريم، فظهر معنى قول جمهور الفقهاء وذوي الفطر السليمة أن هذا محرم باطناً لا ظاهراً، والمثل هذا الكلام بعينه إلى مسألة إختلاط أخته بأجنبية، والميتة بالمذكي، وكل موضع اشتبه فيه الحلال بالحرام على وجه يجب اجتنابهما جميعاً، وكذلك مسألة إشتباه الواجب بغيره كمن نسي إحدى صلاتين لايعلم عينها.

فإن الفقهاء من أصحابنا وغيرهم يطلقون أنه يحرم عليه العينان. وتجب عليه الصلاتان، ومنهم من يقول المحرم أحدهما وإن واجب الكف عنهما والواجب أحدهما وإن كان عليه فعلهما، ثم من الأولين من أصحابنا وغيرهم من ينكر هذا القول ويقول إنتفاء التحريم ملزوم إنتفاء الحرج والحرج هنا حاصل في كل منهما فكيف يكون الوجوب والتحريم منتفيان؟ وهذا الإنكار مستقيم ممن ينكر الوجوب والتحريم في الباطن دون الظاهر كما ذهبت إليه النافية للحكم الباطن الجاعلة حكم الله تعالى في حق كل مجتهد ما اقتضاه إجتهاده وأنه يتبع الاعتقاد ويكون من موجباته ومقتضياته، وهذا أصل فاسد مخالف لما كان عليه القرون الماضية الفاضلة وتابعوهم، وأما من أقر بالإيجاب والتحريم الباطنين فمعنى قول من قال الحرام أحدهما والواجب أحدهما يعني به الحرام في نفس الأمر أحدهما والواجب في نفس الأمر أحدهما. كما إذا اشتبه الظاهر بالنجس فإن النجس في نفس الأمر أحدهما وكما أن الميت في نفس الأمر أحدهما والأخت في نفس الأمر أحدهما والآخر إنما حرم ظاهراً فقط.

نعم يبالغ هذا القائل فيقول لا أصف المشتبهة بتحريم البتة وإن أوجبت الإمساك عنها كما لا أصفها بنجاسة ولا بنوة ولا موت.

---

(٢٢٨) سورة: النساء، آية: ١٦٥.

فهنا ثلاث منازل طرفان ووسط، إما أن يقال هما جميعاً حرامان مطلقاً واجبان مطلقاً، أو يقال ليس الواجب والمحرم إلا أحدهما، أو يقال الواجب والمحرم باطناً وظاهراً أحدهما والآخر محرم أو واجب ظاهراً لا باطناً. على أنه والله أعلم من وصف بالتحريم إحداهما فقط مطلقاً مع إيجابه الكف عنهما أقرب ممن أنكر عليه وأنكر على من خص بالتحريم إحداهما. وذلك أنه لو تناولهما معاً لم يعاقب عقوبة من فعل محرمين بل من فعل محرماً واحداً. وكذلك من لم يفعل الصلاة المشتبهة إنما يعاقب على ترك صلاة واحدة.

والمسألة وإن كان قد يظن أنها مستمدة من مسألة ما لا يتم الواجب إلا به هل يوصف بالوجوب فنفى الوجوب عن إحداهما هنا ليس كنفي الوجوب عن الزيادة. لأن سبب الوجوب هنا عدم علمه وسببه هناك عجزه وعدم العلم إنما يؤثر في الأحكام ظاهراً لا باطناً عند عامة الناس. بخلاف العجز فإنه يؤثر فيها باطناً وظاهراً، ومن استقرأ أحكام الشريعة استبان له هذا.

وحقيقة الأمر أن المتناول لأحدهما يعاقب على المخاطرة والعمل بالجهل بالمقتضى للعقوبة به معنى فيه لا معنى في المحل بخلاف المتناول للميتة فإنه يعاقب لمعنى في الميتة وليست العقوبة والأحكام على ذلك الجنس مثل هذا. فإنه لو خاطر ووطيء من لا يظنها زوجته وكانت إياها لم يحدوان إثم، وكذلك من شرب ما يعتقده خمراً فلم يكنه لم يحد وإن كان آثماً، وكذلك من حكم بجهل فصادف الحق هل يبتديء الحكم في تلك القضية أو ينفذ حكمه؟ للأصحاب فيه وجهان مع الإتفاق على تأثيمه، ومن باع واشترى قابضاً مقبضاً لا يعلم أنه مالك ولا وكيل ثم تبين أنه وارث أو وكيل هل يصح تصرفه؟ على وجهين مع كونه كان آثماً ولو فعله الوكيل بعد العزل قبل أن يعلم به لم يأثم، وفي صحة التصرف روايتان وقولان مشهوران للناس، وكذا على قياس هذا لو عقد على المشتبهة ثم تبين أنها الأجنبية أو المذكي هل يصح العقد على الوجهين إذا لجهل بالمحلية كالجهل بالأهلية.

فإن قلت: أنتم تختارون فيما كان محرماً ولم يعلم المكلف تحريمه أنه عفو في حقه لا مباح ظاهراً ولا باطناً فكيف تقولون فيمن إعتقد تحريمه ولم يكن حراماً إنه حرام ظاهراً أو حرام مطلقاً؟.

قلت: لأنه ما حرمه الله تحريماً مطلقاً لا يباح إلا إذا وجد سبب حله، وجهل المكلف لا يكون سبباً للحل بل غايته أنه سبب للعذر، وأما ما أحله الله حلاً مطلقاً فقد تعرض له أسباب تحريمه، وجهل الملكف قد يكون سبباً للتحريم فإنه مناسب له من جهة أن عدم العلم بانتقاء الضرر الذي إنعقد بسببه أو خيف وجوده مناسب للمنع من الإقدام شرعاً وعقلاً وعرفاً، فإن المريض يمنع ما يخاف ضرره. ومن جهة أن الجهل وصف نقص فترتب التحريم عليه ملائم، أما ترتب الحل عليه فغير ملائم ألا ترى أن المعصية تكون سبباً لشرع التحريم كما دل عليه قوله فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم، ويكون سبباً للإبتلاء بوجود المحرم والحاجة إليه كما دل عليه قصة أصحاب السبت، ولا تكون المعصية سبباً للحل مع أني قد بينت أني إذا قلت حرمنا عليك فمعناه حرم عليك المخاطرة والأقدام بلا علم، لا أن نفس العين محرمة في الحقيقة، كما لو اشتبه على المريض الداء بالدواء فإن أهله يمنعونه منهما لا لأنهما داآن مضران بل لما في المخاطرة من مفسدة مواقعة الضرر، وهذا الوصف يشمل العينين جميعاً بحيث لو خاطر وتناول إحداهما فكانت هي الحرمة لكان عليه إلا عقوبة المخاطرة وعقوبة آكل الميتة لو خاطر فصادفت مخاطرته المباحة لما كان عليه إلا عقوبة المخاطرة فقط. لكن قد يقال إذا صادف الميتة فإن حرمة المخاطرة خشية أن يقع في الميتة فإذا صادف الميتة فهو المحذور فلا يبقى للمخاطرة حكم إذ لا حكم للخوف بعد حصول المخوف.

ويمكن أن يقال بل هما ذنبان لهما مفسدتان فإن المخاطرة تفتح جنسان من الشر لا تختص هذه القضية وبالجملة فإنما يحسن إطلاق الإنكار بأن المحرم أحدهما ممن يقول كل مجتهد نصيب بناء على ما قدمته من الشبهة الضعيفة التي تنحل بفهم ما ذكرناه وغيره من جهة أنه ليس يعتقد في الباطن حكماً غير الظاهر، ولكن من وافقه في هذا الإنكار من الموحدين للصواب من أصحابنا وغيرهم لم يهتدوا لباطن مأخذه الذي يبطل حقيقة قولهم. وإنما أنكروا كون المحرمة واحدة باطناً وظاهراً. فهذا قريب لأنها محرمه من وجهين ولا يتسع هذا المقام لأكثر من هذا وتلخيص الفرق بين من يقول أن التحريم ليس ثابتاً لا باطناً ولا ظاهراً وبين من يثبته باطناً وأن أولئك الأقلين يقولون البلاغ شرط في التحريم الذي هو سبب الذم والعقاب وغيرهما من الأمور. فعدمه ينفي

نفس التحريم والأكثرين يقولون البلاغ شرط في موجب التحريم ومقتضاه لا في نفسه فعدمه ينفي أثره لا عينه، ويسمى نظير الأول مانع السبب. ونظير الثاني مانع الحكم بمنزلة السهم المفرق تارة ينكر في نفسه وتارة لا يصادف غرضاً يخرقه. أو يكون الغرض مصفحاً بحديد.

وإذا تبين قول الجمهور الذين يثبتون التحليل والتحريم باطناً لا ظاهراً أو ظاهراً لا باطناً وظاهراً أو باطناً. فخذ في النظر الثاني وهو أن هذه المنكوحة أو المبيع الذي هو حرام في الباطن. أو انعقد بسبب تحريمه في الباطن والمشتري والمستنكح لم يعلما ذلك فإن هذا وطىء المرأة أو أكل هذا الطعام لم يعاقباعلى ذلك. وهل يقال هو مباح ظاهراً أو يقال ليس بمباح بل هو عفو عفا الله عنه هذا قد تنازع فيه من أثبت التحريم الباطن ومن نفاه. وإن كانوا يطلقون تارةعليه أنه حلال في الظاهر ومباح. فإنهم يتنازعون هل الحل هنا بمعنى أن الله أذن فيه كما أذن في لحوم الأنعام أو أن الله عفا عنه كما عفا عما لم ينطق بتحريمه ولا تحليله. وكما عفا عن فعل الصبي والمجنون وعن فعل من لم تبلغه الرسالة. وإنما يقع النزاع في النوع مطلقاً وهو أن يقال ما لم يظهر تحريمه أن تعين عمل واحد قد ظهر أنه كان حراماً في الباطن فأما ما قام دليل حله ولم يعلم خلافه فلا نقول إلا أنه حلال. ثم إن لم يكن كذلك فحكم قولنا حكم فعلنا فمن قال بالأول قال لأن الله نصب دليل الحل وهو العقد وكلام البائع والزوجة الذي سوغ الشارع تصديقهما. وخطأ الدليل لا يلزم المستدل إذا كان الشارع قد أذن له في إتباعه.

والتحقيق أن يقال هذا مما عفا الله عنه فلم يؤاخذ فيه لأنه من الخطأ الذي عفا الله عنه. وهكذا يقال في كل من استحل شيئاً لم يعلم الله حرمه. وذلك لأن هذا لما لم يعلم السبب الموجب للتحريم كان بمنزلة من لم يبلغه خطاب الشارع. كلاهما عادم للعلم بما يدل له على التحريم. ومثل هذا قد عفا الله عنه. إلا أن الله أباح له إباحة شرعية بمعنى أنه أذن له في ذلك. نعم. قد يفرق بين ما أستبيح بإمارة شرعية فاختلفت. وبين ما فعل لعدم العلم بالتحريم الشرعي كما فرق قوم من الفقهاء من أصحابنا وغيرهم في قتل من لم تبلغه الدعوة من المتمسكين بشريعة منسوخة. فأوجبوا ديته وغير المتمسكين فلم يوجبوا ديته. وكما قد يفرق بعض أصحابنا وغيرهم

بين المستحل بناء على عدم التحريم. فيقولون أن النسخ لا يثبت في حق المكلف حتى يبلغه الناسخ. ويثبتون حكم التحريم والإيجاب المبتدأ في حقه قبل بلوغ الخطاب. ولأصحابنا وغيرهم في هذا الأصل ثلاثة أقوال:

أحدهما: لا يثبت حكم تحريم ولا إيجاب لا مبتدأ ولا ناسخ إلا في حق من قامت عليه الحجة في ذلك الحكم.

والثاني: يثبت حكمها قبل العلم والتمكين منه لا بمعنى التأثيم لكن بمعنى الاستدراك أما بإعادة أو نزع ملك.

والثالث: يثبت المبتدأ ولا يثبت الناسخ.

وليس كلامنا هنا في هذه المسألة وإنما الكلام في أن عدم الإثم في هذه الأقسام الثلاثة نوعاً وشخصاً في الأحكام المعينة شخصاً مثل استحلال هذا الفرج وهذا المال ببيع أو نكاح مع الإنتفاء في الباطن فقط. هل لقيام الإباحة الشرعية ظاهراً أو لعدم التحريم الشرعي ظاهراً. فإن بين ثبوت التحريم وثبوت التحليل الشرعيين منزلة العفو، وهو في كل فعل لا تكليف فيه أصلاً. قال الله تعالى عفا الله عنها. وقال النبي ﷺ. إن من أعظم المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم على الناس فحرم من أجل مسألة وعنه ﷺ الحلال ما أحل الله في كتابه والحرام ما حرم الله في كتابه وما سكت عنه فهو مما عفى عنه. ويفرق بين النوع الذي لم يعلم ناسخه وبين الشخص الذي اعتقد إندراجه في القسم الجائز، فإن من علم أن الله أمر باستقبال بيت المقدس فهو على بصيره في نفس هذا الحكم حتى يأتي الناسخ ولم يكن منه خطأ أصلاً لا معذور هو فيه ولا غير معذور هو فيه. وأما من اعتقد أن هذا البائع صادق أو أن هذه المرأة خلية فهذا اعتقاده في أمر عيني. وهو مخطىء في هذا الاعتقاد. ولا يمكن أن يقال إن الله أباح هذا الاعتقاد المعين والعمل به. بل يقال إن الله ما حرم عليه العمل بهذا الإعتقاد المعين.

ولهذا فرق الإمام أحمد في رواية ابن الحكم بين من عمل بنص قد جاء فيه نص آخر. فمنع أن يسمى مخطئاً. ومن عمل باجتهاد فقال فيه لا يدري أصاب الحق أم أخطأ. إذ كان متبع النص قد علم أن الله أمره باتباع هذا النص المعين. ومتبع

الإجتهاد لم يعلم أن الله أمره باتباع هذا الإجتهاد المعين ويظهر هذا على دقته بمثال مشهود وهو صلاة من اعتقد أنه على طهارة، فإن من الناس المتكلمين وغيرهم من يقول هو مأمور بالصلاة في هذه الحال، ومن الفقهاء من يقول هذه الصلاة ليست مأموراً بها، ولكن هو اعتقد أنه مأمور بها ولم يعتقد أنه ترك المأمور به ولم يفعله وهذا أصح. ولو أدى ما أمر به كما أمره لم يؤمر بالقضاء. والله سبحانه لم يقل له إذا اعتقدت أنك على طهارة فصل. وإنما قال إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وقال النبي ﷺ لا يقبل الله صلاة من أحدث حتى يتوضأ. وقال لا يقبل الله صلاة بغير طهور. ولكن لم يكلفه أن يكون في نفس الأمر على طهارة. فإن هذا يشق بل إذا اعتقد أنه على طهارة فإنه لا ينهاه أن يصلي بذلك. فإن استمر به هذا الخطأ غفر له لأنه أتى بالمأمور به لكن لأنه لم يتعهد ترك المأمور به بل قصد فعله وفعل ما اعتقده مجزياً فإنه ليس بدون من نسي الصلاة واستمر به النسيان.

ومن اعتقد فيما يفعله أنه هو المأمور به ولم يكن كذلك لم نقل أنه مأمور بفعله لكن هذا المعين نقول لم ينه عن الإتيان به أي لم ينه عنه بمثل الأمر بفعل هذا المعين فإن التعيينات الواقعة في الفعل الممثل به لا يشترط أن يكون مأموراً بها. بل يشترط أن لا يكون منهياً عنها. والأمر إنما وقع بحقيقة مطلقة بمنزلة من له عند رجل دراهم فوفاه ما يعتقد جيده فظهرت رديئة.

فإن المستحق نقد مطلق وكونه هذا النقد أو هذا النقد تعيينات، يتأدى بها الواجب لا أن نفس ذلك التعيين واجب فالواجب تأدية ذلك المطلق، والتعيينات غير منهى عن شيء منها، فإذا قضاه دراهم فعل فيها الواجب الذي هو المطلق، واقترن به تعيين لم ينه عنه فلا يضره، كذلك المصلي أمر أن يصلي بطهارة، فهذه الصلاة المعينة لم يؤمر بعينها، بل لم ينه عن عينها وفي عينها المطلق المأمور به، فاقترن ما أمر به بما لم ينه عنه، وإذا اعتقد أنه على طهارة فالشارع لا ينهاه عن أن يؤدي الفرض بهذا الاعتقاد لا أنه يأمره أن يؤديه بهذا الاعتقاد، فإنه لو أداها بطهارة غير هذه جاز، فإذا أداه ثم تبين أنه كان محدثاً لم يجزه لأن ذلك المعين لم يتضمن المأمور به، ولا تضمن أيضاً المنهى عنه، فتدبر هذا المقام فإنه كثيراً ما يجول في الشريعة وغيرها أصولاً وفروعاً، ومن لم يحكمه بلغت به الشبهات الكلامية التي لم يصحبها نور

الهداية، إلا أن يلجأ إلى ركن الإتباع الصرف، غير جائل في أختيه وهولعمر الله الركن الشديد والعروة الوثقى، لكن يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات، ومن حققه انجلت عنه الشبهات التي عدها قاطعة من خالف السابقين في تعميم التصويب لكل مجتهد ورد أحكام الله تعالى إلى ظنون المستدلين، واعتقادات المخلوقين.

وأشكل من هذا إذا أوجب فعل ذلك المعين لإندراجه في قضية نوعية، لا لنفس بعينه كالحاكم إذا شهد عنده شاهدان، يعتقد عدلهما فيقول الكلامي الظاهري الزاعم التحقيق، الحاكم مأمور بأن يقبل شهادة هذين سواء كانا في نفس الأمر صادقين أوكاذبين، وإذا فعل هذا فهو فاعل لحكم الله، وإن أسلم المال إلى غير مستحقه في الباطن، وهذا غلط، فهل رأيت الله يأمر بالخطأ هذا لا يكون من العليم الحكيم، لكنه لا ينهي عن الخطأ، لأن تكليف العبد إجتناب الخطأ يشق على الخلق، وما جعل عليكم في الدين من حرج. بل قد يعجز الخلق عن اجتناب الخطأ فعفا عن الخطأ كما نطق به في كتابه في الدعاء الذي دعا به الرسول والمؤمنون».

وثبت عن رسول الله ﷺ، أنه أخبر عن ربه أنه قال قد فعلت وهو قوله: ﴿لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾(٢٢٩). فإنه إنما رفع المؤاخذة بالخطأ. وذلك أن الله إنما أمر الحاكم أن يحكم بشهادة العدل المرضى. كما جاء به الكتاب والسنة، فإذا اعتقد أن هذا المعين عدل لم ينهه أن يحكم بعينه، فيجتمع الأمر بالحكم بكل عدل، وعدم النهي عن هذا المعين فيحكم به بناء على القدر المشترك المأمور به، لا على التعيين الذي لم ينه عنه فإن تبين أنه ليس بعدل تبين أنه ما فعل المأمور به، وكان معذوراً في أنه ما فعله فهو لا يؤاخذه ويثيبه ثواب من اجتهد في فعل المأمور به، لا ثواب من فعل المأمور به، ولهذا ينقض حكمه ويوجب عليه الضمان. ولو أتى بما أمر به كما أمر به لم يكن نقضاً ولا ضماناً.

يوضح هذا: أن اعتقاده أن هذا عدل هو طريق يؤدي به المأمور به لا يمكنه غيره، بمنزلة من له عليه دين وليس عنده إلا مال في كيس. فأداه وقد وجب أداء عينه لا لوجوب عينه لكن لأنه لا يتمكن من أداء الواجب إلا به فإذا تبين زيفاً، تبين أنه لم

(٢٢٩) سورة: البقرة، آية: ٢٨٦.

يكن طريقاً لأداء الواجب. كذلك اعتقاد الحاكم والمفتي وغيرهما ليس هو المأمور به. ولا داخلاً في نوع المأمور به إذا كان خطأ. فإن الله ما أمره أن يعمل بعين هذا الاعتقاد بل أمره أن يقبل شهادة العدل. ولا طريق له في أداءهذا الأمر إلا باعتقاده، فلم ينهه عن العمل بالاعتقاد الذي يؤدي به المأمور به، كما لا ينهي القاضي عن أداء ما في الكيس، وحقيقة الأمر أن المأمور به مطلق ليس فيه نقص. كما في الدين المطلق. فإن دين الله بمنزلة دين العبد. والديون الثابتة في الذمم لا تثبت إلا مطلقة. لكنها إذا أديت فلا تؤدى إلا معينة مشخصة، فإن معتق الرقبة لا يعتق إلا رقبة معينة، وكذلك المصلي لا يؤدي إلا صلاة معينة، وهو ممتثل بذلك المعين ما لم يشتمل على منهى عنه. وقد يقال للمعين هذا هو الفرض، ويقال للمال الموفى هذا حقك الذي كان علي لما بين الصور المعقولة والحقيقة الموجدة من الاتحاد والمطابقة.

وحيث كان الموجود في الخارج هو المقصود من ملك المثل المعقولة المطلقة. كما يقال فعلت ما كان في نفسي وحصل الأمر الذي كان في ذهني ونحو ذلك. ثم ذلك المعين الذي يؤدي به الواجب قد يقدر المكلف على غيره. وقد لا يقدر.

فالأول: مثل أن يقدر على عتق عدة رقاب كل واحدة بدلاً عن الأخرى. وكما يقدر المتوضىء على الصلاة بهذا الوضوء وبوضوء آخر. ويقدر المأموم على الصلاة خلف هذا الإمام وخلف إمام آخر. فيكون انتقاله من معين إلى معين مفوضاً إلى اختياره. لا بمعنى أنه لم ينه عن واحد من المعينين، وبهذا يظهر الفرق بين الواجب المخير فيه بين أنواع كالكفارة وبين الواجب إذا تعين بالآداء، فإن انتقاله في وجوب التخيير من نوع إلى نوع هو بحكم الإذن الشرعي، فإن الخطاب الشرعي سمى كل واحد من النوعين. وانتقاله في كل واجب من عين إلى عين هو بحكم المشيئة التي لا نهي فيها. وفرق بين ما أذن فيه وبين ما لم ينهَ عنه.

والثاني: مثل أن لا يكون عند المكلف، ولا يمكنه أن يحصل إلا هذه الرقبة المعينة، وبمنزلة ما لو حضر وقت الصلاة ولا طهور إلا ماء في محل.

فهنا يتعين عليه فعل ذلك المعين. لا لأن الشارع أوجب ذلك المعين. فإن الشارع لم يوجب إلا رقبة مطلقة. وماء مطلقاً لكن لأن المكلف لا يقدر على الامتثال إلا بهذا المعين فصار يقينه لعجز العبد عن غيره. لا لاقتضاء الشارع له. فلو كانت

الرقبة كافرة، أو الماء نجساً وهو لم يعلم، لم يتأدى به الواجب، لأن الشارع ما أمره بذلك المعين قط، ولا هو متضمن لما أمر به. ولكن ما أمره بغيره من الرقاب والمياه في ذلك الوقت لعجزه عن غيره ولا أمره به أيضاً، لأنه لا يتأدى به المأمور به، وإنما كان مأموراً في الباطن، بالانتقال إلى البدل الذي هو التراب أو الصيام، لكن لم يعلم أنه منهي عنه فلم يؤاخذ به.

فإذا قال صاحب هذا الاعتقاد المعين: بأن هذا طهور أتى من الشارع مأموراً به أو ليس بمأمور به ولا بد من أحد الأمرين.

قلنا: أما في الظاهر فعليك أن تفعله وأنت مأمور به أيضاً. بناء على أن ما لم يتم الواجب إلا به فهو واجب. وأما في الباطن فقد لا يكون مأموراً به.

فإن قال: أنا مكلف بالباطن.

قلنا: إن أردت بالتكليف أنك تذم وتعاقب على مخالفة الباطن فلست بمكلف به. وإن أردت أن ما في الباطن هو المطلوب منك وتركه يقتضي ذمك وعقابك، ولكن انتفاء مقتضاه لوجود عذرك وهو عدم العلم، فنعم أنت مكلف به، وعاد الأمر إلى ما ذكرناه من انتفاء اللوم، لانتفاء شرطه لا لعدم مقتضيه، وإن الخلاف يعود إلى اعتبار عقلي وإطلاق لفظي، فيجوز أن ذلك الماء النجس الذي ليس عنده إلا هو وهو لا يعلم بنجاسته ليس مأموراً به في الحقيقة لوجهين.

أحدهما: أنه لا يتأدى به الواجب في الباطن فلا يكون واجباً في الباطن.

الثاني: أنه وإن تأدى به فوجوب التعين من باب وجوب ما لا يتم الواجب إلا به، ولوازم الواجب ومقدماته ليست في الحقيقة واجبة وجوباً شرعياً مقصوداً للأمر، فإن الأمر لا يطلبها ولا يقصدها بحال، وقد لا يشعر بها إذا كان من المخلوقين والمأمور لا يعاقب على تركها، فإنما يعاقب على ترك صوم النهار لا على ترك إمساك طرفيه، ومن كان بينه وبين مكة مسافة بعيدة فإنه يعاقب على ترك الحج، كما يعاقب ذوا المسافة القريبة أو أقل، ولا يعاقب أكثر بناء على أنه ترك قطع تلك المسافة البعيدة التي هي أكثر بناء على أن الواجب عليه أكثر.

نعم يثاب أكثر وقد يثاب ثواب الواجب، لكن الوجوب العقلي الضروري،

فينبغي أن يفرق بين الوجوب الشرعي الآمري القصدي، وبين الوجوب العقلي الوجودي القدري، فإن المسببات يجب وجودها عند وجود أسبابها، بمعنى أن الله يحدثها حينئذ ويشاء وجودها لا بمعنى أنه أمر بها شرعاً وديناً، ولا ينازع أحد في أن الأمر بالأسباب الموجبة كالقتل. ليس أمراً بمسبباتها الذي هو الإزهاق، وكذلك الأسباب لا بد منها في وجود المسببات، بمعنى أن الله لا يحدث المسببات ويشاءها إلا بوجود الأسباب، لا بمعنى أن الله أمر بالأسباب شرعاً وديناً، فما لا يتم الواجب إلا به مما هو سابق له أو هو لازم لوجوده، إذا لم يكن للشارع فيه طلب شرعي فإنه يجب وجوده وجوباً عقلياً إذا امتثل العبد الأمر الشرعي.

وهنا قد تنازع العلماء في أن هذا السبب الذي لا بد منه هل هو مأمور به أمراً شرعياً ومن أصحابنا وغيرهم من يقول بذلك، وقد يقال هذا واجب بالقصد الثاني لا بالقصد الأول. وأنت إذا حققت علمت أن هذا من نمط الذي قبله، فإن الله يثيب العبد على ما أحدثه الله من فعله الواجب، كالداعي إلى الهدى فإن له أجر من استجاب له إلى يوم القيامة، وكالولد الصالح فإن دعاءه مضاف إلى أبيه، وإن كان فعل أبيه إنما هو الإيلاج الذي قد يكون واجباً.

ومع هذا فلو تُرِكَ الواجب لم يعاقب على انتفاء الآثار واللوازم، كذلك الله يثيبه على فعل أسباب العمل الواجب ومقدماته، كالسير إلى المسجد وإلى النيت والعدو ونحو ذلك، وإذا تركها لم يعاقبه إلا على ترك الجمعة والجماعة والحج والجهاد، فافهم مثل هذا في الواجب إذا لم يقدر على أدائه إلا بهذا المعين، فإن ذلك التعيين إذا فعله أثابه عليه، ولو تركه لم يعاقبه على ترك ذلك المعين، وإنما يعاقبه على ترك الواجب المطلق، بحيث تكون عقوبته وعقوبة من ترك الواجب مع قدرته على عدة أعيان ما سواه، أو يكون هذا أقل في الأمر الغالب، وإذا أردت عبارة لا ينازعك فيها جمهور الفقهاء، فقل هذا النجس ليس مأموراً به في الباطن، وهذا المعين ليس عينه مقصودة الأمر، ولا هذا النجس مشتملاً على مقصود الأمر، فتبين بذلك أن هذا الذي لم يجد إلا ماء وكان في الباطن نجساً، إذا قيل أنه مأمور باستعماله، فمعناه أنه مأمور في الظاهر دون الحقيقة باستعماله كالأمر بما لا يتم الواجب إلا به.

فإذا قلت: انه مأمور به بمجموع هذين الاعتبارين، فلا نزاع معك، وإذا قلت

ليس بمأمور لانتفاء أحد هذين القيدين، فقد أصبت الغرض، وعلى هذا يخرج الحكم بشهادة من اعتقد الحاكم عدله، فإن الله أمره أن يحكم للمدعي إذا جاءه بذوي عدل، ثم لا طريق له إلى تأدية هذا الواجب إلا باعتقاده فيهما العدل. فتعين هذا الاعتقاد المخطىء في الباطن، كتعين ذلك الماء النجس في الباطن إذ الإعتقاد هو الذي يمكن من الحكم بالعدل، كما أن المعين هو الذي يمكن من وجود المطلق، وقد تتعدد الإعتقادات كما تتعين الأعيان، فإذا لم يكن عنده إلا اعتقاد العدل فيهما فالشارع ما أمره في الحقيقة باستعمال هذا الإعتقاد المخطىء قط ولا أمر باعتقاد عدل هذا الشخص ولا عدل غيره أمراً مقصوداً قط، ولكن الواجب عليه من الحكم بذوي عدل لا يتأدى إلا باعتقاد، فصار وجوب اتباع الاعتقاد كوجوب إعتاق معين ما.

ثم إذا لم يكن عنده إلا اعتقاد عدل هذا الشاهد، كما لو لم يكن عنده إلا هذا الماء وهذه الرقبة ثم خطأه في هذا الاعتقاد المعين الذين به يؤدي الواجب عيب في هذا المعين كالعيب في الماء والرقبة.

فالتحقيق هو أن يقال ليس مأموراً أن يحكم بهذا الاعتقاد في الحقيقة الباطنة ولا هو مأمور بشيء من الاعتقادات المعينة أمراً مقصوداً.

نعم هو مأمور أمراً لزومياً باعتقاد عدل من ظهر عدله، ومأمور ظاهراً أمراً مقصوداً بالحكم بمن اعتقد عدله، وهذا بعينه يقال في المعين فإن الله لم يأمره بهذا الاعتقاد المخطىء، وإنما أمره أن يتبع ما أنزل إليه من ربه، ثم لم يكن له طريق إلى معرفة ما أنزل الله من الكتاب والحكمة إلا بما قد نصبه من الأدلة، فصار وجوب اتباع الأدلة على المنزل من الأخبار، ولدلالة اللفظية والعقلية، لأنه طريق إلى معرفة المنزل من باب ما لا يتم الواجب إلا به.

فإذا كان هذا المخبر مخطئاً أو هذه الدلالة مخلفة في الباطن لم يكن مأموراً بعينها في الباطن قط، وإنما هو مأمور بعينها في الظاهر أمراً لزومياً من باب الأمر بما لا يتم الواجب إلا به، ولهذا اختلف الأصحاب وغيرهم، هل يقال للمخطىء أنه مخطىء في الحكم كما هو مخطىء في الباطن، أو يقال هو مصيب في الحكم، وإن كان قد خرج بعض الأصحاب رواية بأن كل مجتهد مصيب فهذا ضعيف تخريجاً ودليلاً. ومنشأ ترددهم أن وجوب اعتقاده لما اقتضاه اجتهاده هو من باب ما لا يتم

الواجب إلا به، لأن الواجب هو اتباع حكم الله، ولا سبيل إليه إلا باتباع ما أمكنه من الدليل واتباع دليله اعتقاد موجبه فمن قال إنه مصيب في الحكم، فهو بمنزلة من يقول أن الحاكم إذا حكم بشهادة من يعتقده عدلاً فقد فعل ما أمر به ظاهراً، ومن قال: ليس بمصيب في الحكم قال لأن وجوب اتباع هذا الدليل المعين هو للوجوب اللزومي العقلي دون الوجوب الشرعي المقصود، وإلا فالوجوب الشرعي هو اتباع حكم الله.

ولهذا كان أحمد وغيره يفرق بين أن يكون أتى من جهة عجزه أو من جهة الخلاف دليله، فإن من حدث بحديث أفتى به تارة يكون المحدث له عدلاً حافظاً ظاهراً وباطناً، لكنه أخطأ في هذا الحديث، أو الحديث منسوخ فهنا لم يؤت من جهة نظره بل دليله أخلف، وتارة يعتقد هو أن المحدث ثقة، ولا يكون ثقة فهنا اعتقاده خطأ، لكونه دليلاً غير مطابق، وإن كان معذوراً فيه لدليل اقتضى ثقته، فإن خطأ هذا الدليل كخطأ الأول في الحكم.

فالأول: حكم بدليل هو عند الله دليل، لكن الله سلب دلالته في هذه القضية المعينة، ولم يظهر هذا على العلم السالب، وهذا كالتمسك بشريعة قد نسخت لم يعلم بنسخها، والثاني حكم بما اعتقد دليلاً ولم يكن دليلاً، بل قام عنده ما ظن كونه دليلاً، كما لو كان اللفظ معرفاً باللام فاعتقدها لتعريف الجنس فجعله عاماً، وكانت لتعريف العهد، أو كان معنى اللفظ في لغته غير معناه في لغة الرسول وهو لا يعرف له معنى إلا ما في لغته، فهذا حكم بما لم يكن دليلاً أصلاً، لكنه اعتقد دلالته فالأول حكم بمقتضى عارضه مانع لم يعلمه.

والثاني: بما ليس بمقتضى لاعتقاده أنه مقتضى، والأول في اتباعه للدليل، كالمستفتي في اتباعه قول من هو مفت ظاهراً وباطناً إذا كان قد أخطأ ولم يعلم المستفتي بذلك، فهذا الثاني أخطأ في اجتهاده وفي اعتقاده. والأول أصاب في اجتهاده لكنه أخطأ في اعتقاده، وكلاهما مصيب في اقتصاده.

وإذا عرفت هذه الدرجات الثلاث للمجتهد:

أولاها: اقتصاره بحكم الله.

الثانية: اجتهاده وهو استنطاق الأدلة بمنزلة استماع الحاكم بشهادة الشهود فتارة

يعتقد المجروح عدلاً فيكون قد أخطأ في اجتهاده، وتارة يكون العدل قد أخطأ فيكون دليله قد أخطأ لا هو.

الثالثة: إعتقاده وهو اعتقاد ما نطقت به الأدلة لحكم الحاكم بما شهدت به الشهود، ولهذا إذا تبين كفر الشهود كان الضمان على الحاكم، ولو تبين غلطهم برجوعهم مثلاً، كان الضمان عليهم، وإذا كان الدليل صحيحاً والشاهد عدلاً كان مأموراً في الظاهر أن يحكم بعينه في هذه الحال، وأما إذا كان الدليل فاسداً والشاهد فاسقاً وهو يعتقده صحيحاً عدلاً فلم يؤمر به، ولكن لما اعتقد أنه مأمور به لم يؤاخذ كمن رأى من عليه علامة الكفر فقتله فكان مسلماً.

قال الإمام أحمد من رواية محمد بن الحكم، وقد سأله عن الرواية عن رسول الله ﷺ إذا اختلفت فأخذ الرجل بأحد الحديثين فقال إذا أخذ الرجل بحديث صحيح عن رسول الله ﷺ، وأخذ آخر بحديث ضده صحيح عن رسول الله ﷺ. فقال: الحق عند الله واحد، وعلى الرجل أن يجتهد ويأخذ أحد الحديثين، ولا يقول لمن خالفه أنه مخطىء إذا أخذ عن رسول الله ﷺ، وأن الحق فيما أخذت به أنا وهذا باطل، ولكن إذا كانت الرواية عن رسول الله ﷺ صحيحة، فأخذ بها رجل وأخذ آخر عن رسول الله ﷺ، واحتج بالشيء الضعيف، كان الحق فيما أخذ به الذي احتج بالحديث الصحيح، وقد أخطأ الآخر في التأويل، مثل لا يقتل مؤمن بكافر، واحتج بحديث السلماني، قال فهذا عندي مخطىء والحق مع من ذهب إلى حديث رسول الله ﷺ، لا يقتل مؤمن بكافر، وإن حكم به حاكم ثم رفع إلى حاكم آخر رد، لأنه لم يذهب إلى حديث رسول الله ﷺ الصحيح، وإذا روي عن رسول الله ﷺ حديث، واحتج به رجل أو حاكم عن أصحاب رسول الله ﷺ، كان قد أخطأ التأويل، وإن حكم به حاكم ثم رفع إلى حاكم آخررد إلى حكم رسول الله ﷺ.

وإذا اختلف أصحاب محمد ﷺ، وأخذ آخر عن رجل آخر من أصحاب رسول الله ﷺ، فالحق عند الله واحد، وعلى الرجل أن يجتهد وهو لا يدري أصاب الحق أم أخطأ، وهكذا قال عمر والله ما يدري عمر أصاب الحق أم أخطأ، ولو كان حكم بحكم عن رسول الله ﷺ لم يقل ما يدري عمر أخطأ أم أصاب، ولكن إنما كان رأياً منه.

قال: وإذا اختلف أصحاب رسول الله ﷺ وأخذ رجل يقول أصحاب رسول الله ﷺ، وأخذ آخر يقول التابعين كان الحق في قول أصحاب رسوله ﷺ، ومن قال بقول التابعين كان تأويله خطأ. والحق عند الله واحد.

ولو أن حاكماً حكم في المفلس أنه أسبق الغرماء[٢٣٠] إذا وجد رجل عين ماله، ثم رفع إلى حاكم آخر، فذهب إلى حديث رسول الله ﷺ رد لحكم هذا الحاكم. وإنما يجوز حكم الحاكم إذا حكم أن لا يرد إذا اعتدلت الرواية عن رسول الله ﷺ، فهذا لا يرد أو يختلف عن أصحاب رسول الله ﷺ فأخذ رجل ببعض قول أصحاب رسول الله ﷺ.

فهذا لا يرد أو يختلف عن التابعين، فأخذ بقول بعضهم فهذا لا يرد، فأما إذا كان عن رسول الله ﷺ، وأخذ بقول أصحاب رسول الله ﷺ، أو بقول التابعين، فهذا يرد حكمه لأنه حكم يجور وتأول وذكر حديث زيد بن أرقم عن القاسم عن عائشة رضي الله عنها، قال قال رسول الله ﷺ: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد»[٢٣١] قال أبو عبدالله من عمل خلاف ما روي عن النبي ﷺ أو خلاف السنة رد عليه. وهذا حديث حسن.

وقد بين أبو عبدالله فنون الاختلاف وقسمه خمسة أقسام:

أحدها: أن يتعارض حديثان صحيحان.

الثاني: أن يعارض الحديث الصحيح حديث ضعيف.

الثالث: أن يعارض قول صاحب.

الرابع: أن لا يكون في المسألة نص بل اختلف فيها الصحابة فأخذ بقول بعضهم.

الخامس: أن يأخذ بالقول الثالث أو الثاني الذي أحدث بعد اتفاق الصحابة على قول أو قولين، وبين أن من خالف النص الصحيح لقول صاحب أو حديث ضعيف أو

---

(٢٣٠) كذا بالأصل.

(٢٣١) سبق تخريجه.

ترك أقوال الصحابة التي هي إجماع أو كالإجماع إلى قول من بعدهم فهو مخطىء مخالف للحق. لأنه ترك الدليل الذي يجب اتباعه إلى ما ليس بدليل. وأما إذا تعارض النصان أو فقدا واختلف الصحابة فهنا يجتهد في الراجح ولا يرد حكم من حكم بأحدهما، لأن تراجيح الأدلة أو استنباطها عند خفاها هو محل اجتهاد المجتهدين، ثم أنه لم يحكم بخطأ من ذهب إلى أحد النصين مع قوله أن الحق عند الله واحد. وعند خفاء الأدلة قال لا أدري أصاب الحق أم أخطأ.

وهذا تحقيق عظيم وذلك لأن النص دليل قطعاً لكن عند معارضة الآخر له هل سلبت دلالته أم لم تسلب. هذا محل تردد. فإن اعتقد رجحانه اعتقد بقاء دلالته فقد تمسك بما هو دليل لم يثبت سلب دلالته فصار إن كان الحق في القول الآخر. كالتمسك بالنص الذي نسخ ولم يعلم نسخه فلا يحكم على مخالفه بالخطأ. كما لا يحكم لنفسه بإصابة الحق الذي عند الله.

وأما إذا لم يكن نصاً وقد اجتهد فقد يكون ما اعتمده من الإستنباط بالرأي تأويلاً وقياساً ليس بدليل. فلا ندري أنه أصاب كالمتمسك بدليل أم لم يصب فتحرر من كلامه أنه في الباطن ليس المصيب إلا واحد. وأما في الظاهر فلا تحكم بالخطأ لمن تمسك بدليل صحيح. ولا نحكم بالصواب لمن لا نعلم أنه تمسك بدليل صحيح. وهذا التفصيل خير من إطلاق بعض أصحابنا وغيرهم الخطأ في الحكم مطلقاً. وإطلاق بعضهم الإصابة في الحكم مطلقاً.

وأعلم أن أحمد لم يقل إنه مصيب في الحكم، بل قال لا يقال إنه مخطىء لعدم العلم بأنه مخطىء، ولأن ذلك يوهم أنه مخطىء في استدلاله (وقد اختلف الناس من أصحابنا وغيرهم في المجتهد.المخطىء هل يعطى أجراً واحداً على اجتهاده واستدلاله أو على مجرد قصده الحكم.

وأصل هذا الاختلاف أنه هل يمكن أن يكون الاستدلال صحيحاً ولا يصيب الحق. وما قدمناه يبين لك أنه تارة يكون مخطئاً في اجتهاده وتارة لا يكون مخطئاً في اجتهاده: قل دليله يكون مخطئاً لا خلافة فيثاب تارة على الأمرين وتارة على أحدهما: كذلك يكون الحق سواء فيكون تحقيقه الأمر على ما قدمناه: إن المجتهد إن استدل بدليل صحيح وكان مخلفاً فهو مأمور بأن يتبعه؛ واتباعه له صواب؛ واعتقاد موجبه

في هذه الحال لازم من اتباعه؛ وهو لم يؤمر بهذا اللازم؛ لكنه لازم من المأمور به ويعود الأمر إلى ما لا يتم الواجب إلا به، هل هو مأمور به أمراً شرعياً أو عقلياً؛ ويعود أيضاً إلى أنه مأمور بذلك في الظاهر دون الباطن، وهذا كله إنما يتوجه في الواجب إذا تعين، وأما ما وجب مطلقاً وينادي بأعيان متعددة، أو أبيح فالقول في إباحته كالقول في إيجاب هذا سواء وفي خلافهما يدخل العفو. فيقال هذا الذي اعتقد أنه فعل الواجب أو المباح كلاهما يعفى عنه. وليس هو في نفس الأمر فاعلاً لواجب ولا لمباح. وإنما يتلخص هذا الأصل الذي اضطرب فيه الناس قديماً وحديثاً. واضطرابهم فيه تارة يعود إلى إطلاق لفظي وتارة إلى ملاحظة عقلية كما ذكرناه في تخصيص العلة. وتارة يعود إلى أمر حقيقي وإلى حكم شرعي. بأن نتكلم على مقاماته مقاماً مقاماً كلاماً ملخصاً.

والمقام الأول: هل لله في كل حادثة تنزل حكم معين في نفس الأمر بمنزلة ما لله قبلة معينة هي الكعبة. وهي مطلوب المجتهدين عند الإشتباه. فالذي عليه السلف وجمهور الفقهاء وأكثر المتكلمين أو كثير منهم. أن لله في كل حادثة حكماً معيناً أما الوجوب أو التحريم أو الإباحة مثلاً. أو عدم الوجوب والتحريم فيما قد سميناه عفواً؛ لكن أكثر أصحاب أبي حنيفة وبعض المعتزلة يسمون هذا الأشبه ولا يسمونه حكماً. وهم يقولون ما حكم الله به لكن لو حكم لما حكم إلا به. فهو عندهم في نفس الأمر حكم بالقوة.

وحدث بعد المائة الثالثة فرقة من أهل الكلام زعموا أن ليس عند الله حق معين هو مطلوب المستدلين إلا فيما فيه دليل قطعي يتمكن المجتهد من معرفته، فإما ما فيه دليل قطعي، لا يتمكن من معرفته أو ليس فيه إلاأدلة ظنية، فحكم الله على كل مجتهد ما ظنه وترتب الحكم على الظن كترتب اللذة على الشهوة، فكما أن كل عبد يلتذ بدرك ما نشتهيه، وتختلف اللذات باختلاف الشهوات، كذلك كل مجتهد حكمه ما ظنه وتختلف الأحكام ظاهراً وباطناً باختلاف الظنون، وزعموا أن ليس على الظنون أدلة كأدلة العلوم، وإنما تختلف أحوال الناس وعاداتهم وطباعهم، وهذا قول خبيث يكاد فساده يعلم بالإضطرار عقلاً وشرعاً، وقوله ﷺ، فلا تنزلهم على حكم الله فإنك لا تدري ما حكم الله فيهم، وقوله لسعد لقد حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبعة

أرقعة، وقول سليمان اللهم أسألك حكماً يوافق حكمك كله يدل على فساد هذا القول مع كثرة الأدلة السمعية والعقلية على فساده.

المقام الثاني: إن الله نصب على ذلك الحكم المعين دليلاً. فالذي عليه العامة أن الله نصب عليه دليلاً لأن الله لا يضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون. وقد أخبر الله أن في كتابه تفصيل كل شي،ء وأخبر أن الدين قد كمل، ولايكون هذا إلابالأدلة المنصوبة لبيان حكمه، ولأنه لو لم يكن عليه دليل للزم أن الأمة تجمع على الخطأ إن لم يحكم به، أو أن يحكم به تخميناً والقائلون بالأشبه أو بعضهم يقولون لا يجب أن يكون عليه دليل لأن عندهم ليس يحكم بالفعل حتى يجب نصب الدليل عليه. وقد حكي هذا عن بعض الفقهاء مبهماً ويتوجه على قول من يجوز. انعقاد الإجماع تخميناً واتفاقاً.

المقام الثالث: إن ذلك الدليل هل يفيد العلم اليقيني أو العلم الظاهر الذي يسميه المتكلمون الظن. ويسمى الإعتقاد. فمن المتكلمين وأهل الظاهر من يقول عليه دليل يفيد اليقين. ثم من هؤلاء من يؤثم مخالف ذلك الدليل. وربما فسقه. ومنهم من لا يؤثمه ولا يفسقه وقد يؤثم ولا يفسق. وأما أكثر المتأخرين من الفقهاء من أصحابنا وغيرهم فإنهم يقولون ليس عليه إلا دليل يفيد الإعتقاد الراجح الذي يسمى الظن الغالب. وقد يسمى العلم الظاهر. والمنصوص عن الإمام أحمد وعليه عامة السلف من الفقهاء وغيرهم أنه تارة يكون عليه دليل يقيني وتارة لا يكون الدليل يقيناً وكون المسألة مختلفاً فيها لا يمنع أن دليلها يكون يقيناً. ويكون من خالفه لم يبلغه أو لم يفهمه أو ذهل عنه. وقد يكون يفيد اعتقاداً قوياً غالباً يسمى أيضاً يقيناً.

وإن كان تجويز نقيضه في غاية البعد. وعلى هذا يتفرع نقض حكم الحاكم وجواز الأدلة على من يفتي بالقول المعين، والائتمام بمن أخل بفرض في مذهب المأمور وتعيين المخطىء والتغليظ على المخالف.

المقام الرابع: إن هذه الأدلة اليقينية أو الإعتقادية. لا بد أن يعمل بها بعض الأمة لئلا تكون الأمة مجمعة على الخطأ. ولا يحصل مقتضاه إلا لمن بلغته ونظر فيها فمن يبلغه من غير تقصير ولا قصور إما أن يكون متمسكاً بما هو دليل شرعي لولا معارضة تلك الأدلة كالمتمسك بالعام قبل أن يبلغه تخصيصه. وإما أن يكون متمسكاً بحق في

الباطن. لكن تلك الأدلة نسخته، وإما أن يكون متمسكاً بالنفي الأصلي. وهو عدم الوجوب والتحريم، فهل يقال لأحد هؤلاء أنه مصيب أو مخطىء. أو مصيب من وجه مخطىء من وجه. أو لا يطلق عليه صواب ولا خطأ، وهل يقال فعل ما وجب أوما لم يجب. أوما أبيح أو ما لم يبح هذا المقام والذي بعده أكثر شغب هذه المسألة فمن أصحابنا وغيرهم من يطلق عليه الخطأ في الباطن في جميع هذه الأمور وهو عنده معذور بل مأجور.

وهذا قول من يقول إن النسخ يثبت في حق المكلف إذا بلغه الرسول قبل أن يصل إلى المكلف بمعنى وجوب القضاء عليه والضمان إذا بلغه لا بمعنى التأثيم، ويقول إنما يجب القضاء على من صلى إلى القبلة المنسوخة قبل العلم. لأن القبلة لاتجب إلا مع العلم والقدرة.

ولهذا لا يجب القضاء على من تيقن أنه أخطأها في زماننا إذا كان قد اجتهد وإن سمعته مخطئاً ومنهم من يطلق الخطأ على المتمسك بدليل ليس في الباطن دليلاً وعلى المتمسك بالنفي دون المستصحب للحكم بناء على أن الله ما حكم بموجب دليل قط، ومنهم من لا يطلق الخطأ على واحد من الثلاثة وأما في الظاهر فمنهم من يطلق على المجتهد المخطىء عموماً أنه مخطىء في الباطن، وفي الحكم هذا قول القاضي لكن عنده أن النسخ لا يثبت حكمه في حق المكلف قبل البلاغ، ومنهم من يقول ليس بمخطىء في الحكم، ومنهم من يقول هو مصيب في الحكم، حكي هذا أبو عبدالله بن حامد، وخرج القاضي في الخطأ في الحكم روايتين، وخرج ابن عقيل رواية أن كل مجتهد مصيب، والصحيح إذا ثبت أن في الباطن حكم في حقه أن يقال هو مصيب في الظاهر دون الباطن، أو مصيب في اجتهاده دون اعتقاده، أو مصيب إصابة مكيدة لا مطلقة بمعنى أن إعتقاد الإيجاب والتحري لا يتعداه إلى غيره، وإن اعتقده عاماً هذا في الظاهر فقط، فإن النبي ﷺ أخبر أن الحاكم المجتهد المخطىء له أجر والمصيب أجران، ولو كان كل منهما أصاب حكم الله باطناً وظاهراً لكانا سواء، ولم ينقض حكم الحاكم أو المفتي إذا تبين أن النص بخلافه. وإن كان لم يبلغه من غير قصور ولا تقصير. ولما قال النبي ﷺ فإنك لا تدري ما حكم الله فيهم. ولما قال أسعد لقد حكمت فيهم بحكم الملك، إن كان كل مجتهد يحكم بحكم الله

وارتفاع اللوم بحديث المختلفين في صلاةالعصر في بني قريظة. وحديث الحاكم.

المقام الخامس: إن هذه الأدلة هل يفيد مدلولها لكل من نظر فيها نظراً صحيحاً، من الناس من يطلق ذلك فيها، ومنهم من يفرق بين القطعي والظني، وهذا يوافق من هذا الوجه قول من يقول إن الظنية ليست أدلة حقيقة، والصواب أن حصول الاعتقاد بالنظر في هذه الأدلة يختلف باختلاف العقول. من ذكاء وصفاء وزكاة وعدم موانع، والعلم الحاصل عقبيها مرتب على شيئين. على ما فيها من أدلة. وعلى ما في النظر من الإستدلال. وهذه القوة المستدلة تختلف كما تختلف قوى الأبدان، فرب دليل إذا نظر فيه ذو العقل الثاقب أفاده اليقين.

وذو العقل الذي دونه قد لا يمكن أن يفهمه، فضلاً عن أن يفيده يقيناً. واعتبر هذا بالحساب والهندسة فإن قضاياها يقينية، وأنت تعلم أن في بني آدم من لا يمكنه فهم ذلك. فعدم معرفة مدلول ذلك الدليل بأن يكون لعجز العقل وقصوره في نفس الخلقة وتارة لعدم تمرنه واعتياده للنظر في مثل ذلك كما أن عجز البدن عن الحمل قد يكون لضعف الخلقة. وقد يكون لعدم الإدمان والصنعة.

وتارة قد يمكنه الإدراك بعد مشقة شديدة يسقط معها التكليف، كما يسقط القيام في الصلاة عن المريض، وتارة يمكنه بعد مشقة لا يسقط معها التكليف، كما لا يسقط الجهاد بالخوف على النفس وتارة يمكن ذلك بلا مشقة لكن تزاحمت على القلب واجبات فلم يتفرغ لهذا أو قصر زمانه عن النظر في هذا، وتارة يكون حصول ما يضاد ذلك الإعتقاد في القلب يمنع من استفاء النظر، وقد يكون الشيء نظيراً لكنه غامض، وقد يكون ظاهراً لكن ليس بقاطع، وفي هذا المقام يقع التفاوت بالفهم، فقد يتفطن أحد المجتهدين لدلالة لو لحظها الآخر لأفادته اليقين، لكنها لم تخطر بباله، فإذا عدم وصول العلم بالحقيقة إلى المجتهد تارة يكون من جهة عدم البلاغ، وتارة يكون من جهة عدم الفهم، وكل من هذين قد يكون لعجز وقد يكون لمشقة. فيفوت شرط الإدراك، وقد يكون لشاغل أو مانع فينافي الإدراك، وإذا كان العلم لا بد له من سببين سبب منفصل وهو الدليل وسبب متصل وهو العلم بالدليل والقوة التي بها يفهم الدليل والنظرالموصل إلى الفهم، ثم هذه الأشياء قد تحصل لبعض الناس في أقل من لحظ الطرف.

وقد يقع في قلب المؤمن الشيء ثم يطلب دليلاً يوافق ما في قلبه ليتبعه، ومبادىء هذه العلوم أمور إلهية خارجة عن قدرة العبد يختص برحمته من يشاء، ففي هذا الموضع الذي يكون الدليل منصوباً لكن لم يستدرك به المكلف لقصور أو تقصير يعذر فيه لعجز أو مشقة أو شغل ونحو ذلك اتفق من قال المصيب واحد على أن الباقين لم يصيبوا الحق الذي عند الله، وإطلاق لفظ أخطأ هنا أظهر، وقول من قال إنه مخطىء في الإجتهاد هنا أكثر. بل غالب اختلافهم في هذا المقام لقلة القسم الأول بعد إنتشار النصوص.

المقام السادس: إن الواجب على المجتهد ماذا؟ من أصحابنا وغيرهم من يقول الواجب طلب ذلك الحق المعين وإصابته، ومنهم من يقول الواجب طلبه لا إصابته ومنهم من يقول الواجب اتباع الدليل الراجح سواء كان مطابقاً أو لم يكن، وكل من هؤلاء لحظ جانباً، وجمع هذه الأقوال إن الواجب في نفس الأمر إصابة ذلك الحكم، وأما الواجب في الظاهر هو اتباع ما ظهر من الدليل واتباعه أن يكون بالإجتهاد الذي يعجز معه الناظر عن الزيادة في الطلب، أو يشق عليه مشقة فادحة ومقدار غير مضبوط.

ولهذا كان العلماء يخافون في الفتوى بالإجتهاد كثيراً ويخشون الله لأن مقدار المشقة التي يعذرون معها ومقدار الاستدلال الذي يبيح لهم القول قد لا ينضبط فلو أصاب الحكم بلا دليل راجح فقد أصاب الحكم وأخطأ الحق المعين فقد أحسن وخطأه مغفور له، وهذا عندنا وعند الجمهور لا يجوز إلا إذا كان ثم دليل آخر على الحق هو الراجح، لكن يعجز عن دركه وإلا للزم أن لا يكون الله نصب على الحق دليلاً، وفي الحقيقة فالدليل الذي نصبه الله حقيقة على الحكم لا يجوز أن يخلف كما يجوز خطأ الشاهد لكن يجوز أن يخفي على بعض المجتهدين ويظهر له غيره.

المقام السابع: إذا كانت الحجة الشرعية لا معارض لها أصلاً لكنها مخلفة فهل يكون الحكم بها خطأ في الباطن، وهذا إنما يكون في أعيان الأحكام لا في أنواعها، كما لو حكم بشاهدين عدلين باطناً وظاهراً لكن كانا مخطئين في الشهادة كالشاهدين الذين قطع علي رضي الله عنه السارق بشهادتهما ثم رجعا عن الشهادة وقالا أخطأنا يا أمير المؤمنين فهنا قال ابن عقيل وغيره، لا يكون هذا خطأ بحال وإن كان قد سلم

المال إلى مستحقه في الباطن، ولم يدخل هذا في عموم قوله إذا اجتهد الحاكم فأخطأ وإنما أدخل فيه من أخطأ الحكم النوعي.

وقال غيره من أصحابنا وغيرهم: بل هو من أنواع الخطأ المغفور، وهـذا شبيه بالتمسك بالمنسوخ قبل البلاغ أو بالدلالة المعارضة قبل بلوغ المعـارض. وفي مثل هذا يقول إن الله لم يأمر الحاكم بقبول هذين المعينين. وإنما أمره بقبول شهادة كل عدل فدخلا في العموم. والله سبحانه لم يرد شهادة باللفظ العام هـذا المعين، لكنه يعذر الحاكم حيث لم يكن له دليل يعلم به عدم إرادة هذا المعين، فيكون مأموراً به في الظاهر دون الباطن كما تقدم، فما من صورة تفرض إلا وتخرج على هذا الأصل.

وهذا أمر لا بد من اعتباره، فإن من الأصول المكررة أن الحاكم لو حكم بنص عـام. كان عـاجزاً عن درك مخصصـه ثم ظهر المخصص بعـد ذلك نقض حكمـه. وكذلك لو فرض الإدراك مبعداً.

وهذا أبو السنابل أفتى سبيعة الأسلميـة بأن تعتد أبعـد الأجلين لما تـوفي عنها زوجها إستعمالاً لآسى الموت والحمل.

فقال النبي ﷺ: «كذب أبو السنابل»[٢٣٢]. ولا يقال إنه كان مما لا يسوغ فيه الإجتهاد لظهوره. لأن علياً وابن عباس وهما ممن لا يشك في وفور فهمهما ودينهما، فقد أفتيا بمثل ذلك، وقول النبي ﷺ كذب يستعمل بمعنى أخطأ. فعلم إطلاق الخطأ على من اجتهـد متمسكاً بـظاهر خـطاب إلا أن يقال أبـو السنابـل لم يكن يجوز لـه الإجتهاد إما لقصوره أو لتقصيره. حيث اجتهد مع قرب النبي ﷺ.

فهـذا مما اختلف فيـه بجملة كـون المجتهـد معـذوراً أمـا لعجـزه عن سمـاع الخطاب. أو عن فهمه. أومشقة أحد هذين أو لعدم تيسير الله أسباب ذلك. أو لعارض آخر لا يمنع أن لا يكون غير عالم بالحق الباطن. ولا يوجب أن ذلك الفعل الذي فعله أوجبه الله بعينه أو أباحه بعينه، بل أوجب أمراً مطلقاً أو أباح أمراً مطلقـاً، والمجتهد معذور باعتقاد أن هذا المعين داخل في العموم.

فـإذا منشأ الخـطأ إدخال المعين في المـطلق والعـام على وجـه قـد لا يكـون

---

(٢٣٢) سبق تخريجه.

للمجتهد مندوحة عنه. وغاية ما يؤول إليه الإلزام أن يقال إنه مأمور في الباطن بما لا يطيقه، وهذا سهل هنا. فإن الذي يقول إنه لا يأمر الله العبد بما يعجز عنه إذا شاءه وأما أمره بما لا يشاءه، إلا أن يشاء الله، فهذا حق، وإذا كان أمره بما مشيئته معلقة بمشيئة غيره. فكذلك يأمره بما معرفته متعلقة بسبب من غيره، إذ العلم واقع في القلب قبل الإرادة، ثم من هذه المعارف ما يعذر فيها المخطىء، ومنها ما لا يعذر، وهذا فصل معترض إقتضاه الكلام لتعلق أبواب الخطأ بعضها ببعض.

إذا ثبتت هذه الأصول فهذا المشتري والمستنكح مفعوله عما فعله من وطء وانتفاع، وهذا الوطء والانتفاع عفو في حقه، لا حلال حلاً شرعياً ولا حرام تحريماً شرعياً، وهكذا كل مخطىء، ولكن هو في عدم الذم والعقاب يجري مجرى المباح الشرعي، وإن كان يختلف في بعض الأحكام ويختلفان أيضاً في أن رفع أحدهما نسخ له لا يثبت إلّا بما يثبت به النسخ ورفع الآخر إبتداء تحريم أو إيجاب ثبت بما يثبت به الأحكام المبتدأة، وأن يضمن رفع الاستصحاب العقلي، وهذا حرمنا بسنة رسول الله ﷺ أشياء ليست في القرآن. كما عهده إلينا ﷺ، ولم يكن هذا نسخاً لقوله: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً﴾(٢٣٣) الآية إذ هذه نفت تحريم ما سوى المستثنى ولم تثبت حل ما سوى المستثنى، وبين نفي التحريم وإثبات الحل مرتبة العفو ورفع العفو ليس بنسخ، ولهذا قال في سورة المائدة: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾(٢٣٤) والمائدة نزلت بعد الأنعام بسنين، فلو كانت آية الأنعام، وتضمنت ما سوى المستثنى ما قيد الحل بقوله اليوم أحل لكم الطيبات.

ومن فهم هذا استراح من اضطراب الناس في هذا المقام، مثل كون آية الأنعام واردة على سبب فتكون مختصة به أو معرضة للتخصيص، ومثل كونها منسوخة نسخاً شرعياً بالأحاديث بناء على جواز نسخ القرآن بالخبر المتلقى بالقبول. أو الصحيح مطلقاً، ولقد نزل هنا مستدلاً ومستشكلاً، ومن اعتقد أن آية الأنعام من آخر القرآن نزولاً.

وإذا ظهر أن العقد على غير محل لم يعلم به المشتري والمستنكح باطلاً باطناً

---

(٢٣٣) سورة: الأنعام، آية: ١٤٥.

(٢٣٤) سورة: المائدة، آية: ٥.

غير مقيد للحل باطلاً. وأن الانتفاع الحاصل بسببه ليس هو حلالاً في الحقيقة، وإنما هو عفا الله عنه، فما دام مستصحباً لعدم العلم، فحكمه ما ذكرت، فإن علم حقيقة الأمر فحكمه معروف إن كان نكاحاً فرق بينهما ويثبت فيه حكم العقد الفاسد، والوطء فيه موجب للعدة والمهر والنسب وإدراء الحد، ولم يثبت به إرث ولا جواز إستدامة وهل تثبت به حرمة المصاهرة، ويقع فيه الطلاق أو تجب فيه عدة الوفاة ويوجب الإحداد - فيه خلاف وتفصيل. على مذهب الإمام أحمد وغيره، وأما في البيع ففيه خلاف وتفصيل على مذهب الإمام أحمد وغيره ليس هذا موضعه.

إذا عرف هذا فمسألة التحليل من هذا القسم فإن قصد التحليل إنما حرم لحق الله سبحانه بحيث لو علمت المرأة أو وليها بقصد التحليل لم تجز مناكحة بخلاف المعينة والمعيب، فإن ذلك لو ظهر لجاز العقد معه، لكن الخلل هنا لم يقع في أهلية العاقد، ولا في محلية المعقود عليه، وإنما وقع في نفس العقد بمنزلة الشرط الذي يعلم أحدهما بإفساده للعقد دون الآخر، نعم الجهل هناك هو بالحكم الشرعي النوعي، والجهل هنا هو بوصف العقد المعين.

وهذا الوصف يترتب عليه الحكم الشرعي فهو بمنزلة عدم علمه بصفة المعقود عليه، وكلاهما سواء هنا، وإن كان قد يفرق بينهما بعض الفقهاء في بعض المواضع، كرواية عن الإمام أحمد وغيره في الفرق بين أن لا تعلم المعتقة قد أعتقت وبين أن تعلم أنها قد أعتقت، ولا تعلم أن للمعتقة الخيار، وإذا كان التحريم لحق الله سبحانه. فالعقد باطل كما وصفته لك، والوطء والاستمتاع حرام على الزوج في مثل هذا وفاقاً وهل هو حرام على المرأة في الباطن أو ليس بحرام على قولين أرجحهما الأول.

وإن كان الخلاف لا يعود إلى أمر عملي. وفعلها في الظاهر هل هو حلال أو عفو على قولين أيضاً. أرجحهما الثاني، فقد وقع الإتفاق على أن المرأة لا تؤاخذ وأشبه شيء بهذا الخلل الحاصل في العقد، ما لو كان الخلل حاصلاً في المعقود عليه. كما لو أحرم الرجل وتزوجت به وهي لا تعلم إحرامه، بأن يعقد العقد وكيله في غيبته، أو تتزوجه ويكون تحته أربع أو تحته أختها أو خالتها أوعمتها وهي لا تعلم؛ أو تتزوجه وهو مرتد أو منافق، لا تعلم دينه إلى غير ذلك من الصور، التي يكون محرماً عليها بصفة عارضة فيه، لا تعلم بها. ثم قد تزول تلك الصفة؛ وقد لا تزول، وأن

يشارطوا لها في العقد شرطاً مبطلاً له. وهي لا تعلم كتوقيت النكاح ونحوه، لا سيما إذا كانت مجبرة إذ لا فرق بين أن يكون الغرور من الزوج فقط أو منه ومن الولي، ولا فرق بين أن يكون الغرر لها وحدها أولها وللولي، إذ الضرر الحاصل عليها بفساد العقد أكثر من الضرر الحاصل على الولي.

وإذا تأملت حقيقة التأمل وجدت الشريعة جاءت بأن لا ضرر على المغرور البتة. فإنها لا تأثم بما فعلته ويحل لها ما انتفعت به من نفقة، وتستحق المهر لا سيما إذا أوجبا المسمى، كظاهر مذهب أحمد الموافق لمذهب مالك، وكما ورد به حديث سليمان بن موسى، عن عروة عن عائشة مرفوعاً: «فلها ما أعطاها بما استحل من فرجها»[٢٣٥] في قصة المزوجة بلا ولي، وكما قضت به الصحابة ثم استمر بها عدم العلم بقصده لم يكن فرق بينهما وبين غير المغرورة ما دامت غير عالمة، وأي وقت علمت كان علمها بمنزلة تطليق موجب لمفارقته، ومعلوم أن فرقته قد تحصل بموت أو طلاق، نعم لا تحل للأول بمنزلة التي ما تزوجت بل بمنزلة التي مات زوجها أو التي طلقها قبل أن تخاف عليه الموت. فما من ضرر يقدر عليها إلا ومثله ثابت في النكاح الصحيح.

ومثل هذا لا يعد ضرراً. وإن عد فهو مما حكم به أعدل الحاكمين، وليس هو بمحذور يخاف وقوعه في الأحكام الشرعية، وإذا استبان هذا ظهر الجواب عن قوله إنما نحكم بفساد العقد، إذا كان التحريم ثابتاً من الطرفين فإنه يقال أتريد به التحريم، وإن كان في الباطن فقط أو التحريم الظاهر إن أردت به الأول فلا نسلم أن التحريم هنا هو على الزوج وحده، بل هو ثابت على كل منهما، لكن انتفى حكمه في حق المرأة لفوات الشروط.

فإن المرأة لو علمت بهذا القصد لحرم العقد عليها، وهذا هو التحريم الباطن، وإذا كان كذلك فقد فسد العقد في الباطن لوجود التحريم في الباطن من الطرفين، وفسد في الظاهر في حق الزوج لوجود التحريم في حق الزوج ظاهراً، فترتب على كل تحريم من الفساد ما يناسبه في محله ظاهراً أو باطناً من الطرفين أو أحدهما وإن أردت به التحريم الظاهر أو الظاهر والباطن من الطرفين فلا نسلم أن هذا هو الشرط في

---

(٢٣٥) سبق تخريجه.

الفساد، بل قد دللنا على أن هـذا لا يشترط بمـا ذكرنـاه من الفساد في صـور انفراد أحدهما بالعلم بالتحريم، وإن كان الآخر لا يأثم ولو سلم على سبيل التقدير أن هذا العقد صحيح؛ فيقال له هل هو صحيح من الطرفين أو من جانب الزوجة فقط.

أما الأول فممنوع وكذلك إن قـاسه على صـورة المصراة فـلا نسلم أن انتفاع البائع بجميع الثمن في صورة التصرية والتدليس حلال، ولا يلزم من ملك المشتري المبيع ملك البائع العوض، إذا كان ظالمـاً كما نقـوله نحـو وأكثر الفقهـاء في مسألـة الحيلولة، إذا حال بينه وبين ملكه فإن المظلوم المغصوب منه لـه أن يطالبـه بالبـدل وينتفع به حلالاً، والغاصب الظالم لا يملك العين المغصوبة، ولا يحل له الإنتفاع بها ونظائرها كثيرة وإذا لم يقم دليلاً على صحة العقـد من الطرفين فـلا نسلم أن النكاح المبيح لعودها إلى الأول هو ما كان صحيحاً من أحد الطرفين دون الآخر، لكن يلزم على هذا المنع أنه لو نكح معيبة مدلسة للعيب ولم يعلم بالعيب حتى طلقها، أو نكح المعيب صحيحة مدلساً لعيب ولم تعلم بعيبه حتى طلقها أنها لا تحل للمطلق ثـلاثاً بهذا النكاح، وفيه نظر وقد يقال: هذا قوي على أصلنا.

فإنا نقول لو وطئها وطئاً محرماً بحيض أو إحرام أو صيام لم يبحهـا للأول في المنصوص من المذهب، فإذا اعتبرنا حل الوطء فهذه العـادة لا يحل لهـا الاستمتاع لكن يفرق بين الصورتين بأن التحريم في مسألة الوطء لحق الله سبحانه فأشبه ما لـو كان العقد محرماً لحق الله، وفي مسألة تدليس العيب التحريم لحق الآدمي، فأشبه ما لو وطئها في حالة مرض شديد، وإذا لم يصح هذا الجواب فيكفي الجـواب الأول، وأما إذا باع سلعة لمن نيته أن يعصى بها، والبائع لا يعلم النية فما دام عدم هذا العلم مستصحباً فلا إشكال، وإذا علم البائع بعد العقد بقصد المشتري فمن الذي سلم أن البائع لا يجب عليه في هذه الحال استرجاع المبيع ورد الثمن، لو ثبت أن هذا القصد كان موجوداً وقت العقد، ولو سلمت هذه الصورة أو سلم أن نية المشتري إذا تغيرت لم تحتج إلى استئناف عقد، فالفرق ما سننبـه عليه إن شـاء الله تعالى، مـع أن هذا القصد لم ينافِ نفس العقد.

فإن قصد التحليل قصد لرفع العقد وذلك مناف له، وهنا القصد قصد الإنتفاع بالمبيع وهذا القصد مستلزم لبقاء العقد لا لفسخه فهو كما لو تزوج المرأة بنية يأتيها في المحل

المكروه، لكنه قصد أن يفعل في ملكه محرماً، فالبائع إذا علم ذلك لم يحل له الإعانة على المعصية بالبيع، أما إذا لم يعلم فالبائع بائع غيره بيعاً ثابتاً. وذلك الغير اشترى شراء ثابتاً ولا يحرم على الرجل أن يعين غيره على ما لا يعلمه معصية، وقصده لم ينافي العقد ولا موجبة، وإنما كان حراماً تحريماً لا يختص بالعقد، فإنه لو أراد الرجل أن يعصى الله بما قد ملكه قبل ذلك، لوجب منعه عن ذلك وحرمت إعانته، فالبائع إذا علم بعد ذلك بنيته كان عليه أن يكفه عن المعصية بحسب الإمكان ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها، وفي الجملة هذه المسألة فيها نظر فيجاب عنها بالجواب المركب، وهو إن كانت مثل مسألتنا إلتزمنا التسوية بينهما، وإن لم تكن مثلها لم يصح القياس عليها، وأما ما ذكروه من أن عمر رضي الله عنه سوغ الإمساك بمثل هذا العقد، فسنذكر إن شاء الله حديث عمر ونتكلم عليه، وإن كان عمر قال هذا، فلن يقتضي كون معقد يصح إذا زالت النية الفاسدة، لأنه إن كان صحيحاً مع وجودها كما قد ذهب طوائف من الفقهاء إلى أن الشرط الفاسد الملحق بالعقد إذا حذف بعده صح العقد، وهذا مما يسوغ فيه الخلاف، وقد ذهب غيره من الصحابة إلى ما عليه الأكثرون من أنه لا بد من استئناف عقد وهذا في الجملة محل اجتهاد. وأما صحة عقد المحلل بكل حال فلم ينقل لا عن عمر ولا عن غيره من الصحابة فيما علمناه بعد البحث التام.

فإن قيل: فقد سماه محللاً والمحلل هنا الذي يجعل الشيء حلالاً كما في نظائره مثل محسن ومقبح ومعلم ومذكر وغير ذلك، فيكون محللاً ملعوناً والآخر محللاً له ملعوناً.

قلنا: هذا سؤال لا يحل إيراده، أترى رسول الله ﷺ يلعن من جاء إلى شيء محرم فصار بفعله حلالاً عند الله كلا ولما. كيف وهو ﷺ يقول إن من أعظم المسلمين في المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحرم على المسلمين من أجل مسألته، وما خير بين أمرين قط إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً، فإن كان إثماً كان أبعد الناس منه، فإن هذا بمن يحمده ويدعو له أولى منه بمن يلعنه ويذمه.

ثم هو فاسد من وجوه:

أحدها: أنه لو أريد بالمحلل من جعل الشيء حلالاً في الحقيقة لكان كل من نكح المطلقة ثلاثاً محللاً ولما كان ملعوناً وهذا باطل بالضرورة.

الثاني: إن فعله إذا كان محرماً لأجل اللعنة عليه دل ذلك على أن النكاح فاسد، وامتنع أن يصير الفرج المحرم حلالاً بالنكاح المحرم، فإن المسلمين أجمعوا على أنها لا تباح إلا بنكاح صحيح إلا أن بعضهم قال تباح بنكاح يعتقد صحته وإن كان فاسداً في الشرع، والجمهور على أنه لا بد أن يكون صحيحاً في الشرع، لأن الله سبحانه أطلق النكاح في القرآن، والنكاح المطلق هو الصحيح، وهذا هو الصواب على ما هو مقرر في موضعه، وأجمعوا فيما نعلم على أن الأنكحة المحرمة فاسدة، ولم يقل أحد من الفقهاء المعتبرين علمناه أن هذا النكاح أو غيره حرام وهو مع ذلك صحيح، وإن كانوا قد اختلفوا في بعض التصرفات المحرمة، هل تكون صحيحة، والذي عليه عوام أهل العلم أن التحريم يقتضي الفساد، وذلك لأن الفروج محظورة قبل العقد، فلا تباح بما أباحها الله سبحانه من النكاح أو الملك، كما أن اللحوم قبل التذكية حرام فلا تباح إلا بما أباحه الله من التذكية، وهذا بين.

الثالث: إنه قد لعن المحلل له وهو لم يصدر منه فعل، فلو كانت قد حلت له وقد نكح امرأة حلالاً له لم يجز لعنه على ذلك.

الرابع: إن هذا الحديث يدل على أن التحليل حرام بل من الكبائر وجعل الحرام حلالاً إذا صار حلالاً عند الله ليس بحرام، وهو حسن مستحب.

الخامس: إن الحديث نص في أن فعل المحلل حرام وعودها المحلل له بهذا السبب حرام، فيجب النهي عن ذلك والكف عنه، ويكون من أذن فيه أو فعله عاصياً لله ورسوله، وهذا القدر يكفي هنا، فإنه من المعلوم أن من يعتقد حلها بهذا التحليل لا يرى واحداً من الأمرين حراماً بل يبيح نفس ما حرمه الله ورسوله، ويستحل ذلك وأما تسميته وجعله محللاً، فلأنه قصد التحليل ونواه ولم يقصد حقيقة النكاح، مع أن الحل لا يحصل بهذه النية، ولأنه حلل الحرام أي جعله يستحل كما يستحل الحلال، ومن أباح المحرمات وحللها بقوله أو فعله يقال محلل للحرام، وذلك لأن التحليل والتحريم في الحقيقة هو إلى الله، وإنما يضاف على وجه الحمد إلى من فعل سبباً يجعل الشارع الشيء به حلالاً أو محرماً.

لكن لما كان التحريم جعل الشيء محرماً أي محظوراً، والتحليل جعله محللاً أي مطلقاً، كان كل من أطلق الشيء وأباحه بحيث يطاع في ذلك يسمى محللاً ومنه

قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٌ فِي ٱلْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُحِلُّونَهُ عَاماً وَيُحَرِّمُونَهُ عَاماً لِّيُوَاطِئُواْ عِدَّةَ مَا حَرَّمَ ٱللهُ﴾(٢٣٦) فيحلوا ما حرم الله لما أطلقوه لمن أطاعهم تارة وحظروه عليه أخرى كانوا محلين مجرمين. وكذلك قوله سبحانه: ﴿يَـٰأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللهُ لَكَ﴾(٢٣٧) لما منع نفسه من الأمة أو العسل باليمين بالله أو بالحرام صار ذلك تحريماً، وكذلك قوله سبحانه: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَاماً وَحَلَـٰلاً﴾(٢٣٨) وقوله سبحانه وقالوا: ﴿مَا فِي بُطُونِ هَـٰذِهِ ٱلْأَنْعَـٰمِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰ أَزْوَاجِنَا﴾(٢٣٩).

وقول النبي ﷺ فيما يؤثر عن ربه: «إني خلقت عبادي حنفاء فاجتالهم الشياطين، وحرمت عليهم ما أحللت لهم»(٢٤٠) وقوله ﷺ لعدي بن حاتم في قوله (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله)(٢٤١) قال: «إما أنهم ما عبدوهم ولكنهم أحلوا لهم الحرام وحرموا عليهم الحلال»(٢٤٢). وقوله ﷺ: «لا تركبوا ما ارتكبت اليهود فتستحلوا محارم الله بأدنى الحيل»(٢٤٣)، وقول ابن مسعود يتلونه حق تلاوته ﴿يُحَرِّمُونَ حَرَامَهُ وَيُحِلّونَ حَلاَلَهُ﴾.

وهذا باب واسع فلما كان هذا الرجل قصد أن يحلها للأول، وقد يجعلها في ظن من أطاعه حلالاً وهي حرام يسمى محللاً، لذلك يبين ذلك أن لعنته ﷺ للمحلل، دليل على أن الحل إذا ثبت لم يطلق على صاحبه محلل، وإلا فيكون كل ناكح للمطلقة ثلاثاً محللاً، وأن نكاح رغبة فيدخل في اللعنة وهذا باطل قطعاً، فعلم أن المحلل اسم لمن قصد التحليل وجعلها حلالاً وليست بحلال لأنه حلل ما حرم الله بتدليسه وتلبيسه وقصد أن يحلها، فليس له أن يتزوجها قاصداً للتحليل، وأصل هذا

---

(٢٣٦) سورة: التوبة، آية: ٣٧.

(٢٣٧) سورة: التحريم، آية: ١.

(٢٣٨) سورة: يونس، آية: ٥٩.

(٢٣٩) سورة: الأنعام، آية: ١٣٩.

(٢٤٠) سبق تخريجه.

(٢٤١) سبق تخريجه.

(٢٤٢) سبق تخريجه.

(٢٤٣) سبق تخريجه.

أن المحلل والمحرم هو من جعل الشيء حلالاً وحراماً، أما في ذاته أو في الإعتقاد، ثم إنه يقال للرجل أحل الشيء إذا أطلقه لمن يطيعه. وحرمه إذا منع من يطيعه منه، كما يقال فلان يزكي فلاناً ويعدله ويصدقه ويكذبه إذا كان يجعله كذلك في الإعتقاد، سواء كان في الحقيقة كذلك أو لم يكن، ويقال لمن قصد التحليل محلل فصار المحلل يقال لأربعة أقسام:

أحدها: لمن أثبت الحل الشرعي حقيقة أو إظهاراً كما قال سبحانه: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَـٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَـٰٓئِثَ﴾(٢٤٤).

والثاني: لمن اعتقد ذلك كما يقال فلان يحلل المتعة ويحلل نكاح الخامسة في عدة الرابعة.

والثالث: لمن أطلق ذلك لمن أطاعه وكما يقال السلطان قد حرم الفلوس وأحلها.

والرابع: لمن قصد ذلك وإن لم يحصل له فكل من أثبت المصدر الثلاثي في الوجودي العيني أو العلمي على وجه من الوجوه جاز أن ينسب إليه، ومعلوم أن النبي ﷺ لم يقصد الأول ولا الثاني، فثبت أنه قصد الثالث والرابع، وهو المقصود نعم تسمية الفرس مع الفرسين محللاً هو من القسم الأول.

فإن قيل: نحمل هذا الحديث على شرط التحليل في نفس العقد، وهذا وإن كان فيه تخصيص، فالموجب له أن الشروط المؤثرة في العقد ما قارنته دون ما تقدمته كما في الشروط المؤثرة في البيع، أو يحمل على من أظهر التحليل دون من نواه، لأن العقود إنما يعتبر فيها ظاهرها دون باطنها، وإلا لكان فيه ضرر على العاقد الآخر، فإنه لا اطلاع له على نية الآخر، ولأن النكاح يفتقر إلى الشهادة فلو كانت النية مؤثرة فيه لم تنفع الشهادة، إذا كان قصد الرغبة شرطاً في صحة النكاح وهو غير معلوم، ولأنه لو اشترى شيئاً بنية أن لا يبيعه ولا يهبه صح ذلك، ولو شرط ذلك فيه كان فاسداً، فعلم أن النية ليست كالشرط، هذا ان سلمنا أن لفظ التحليل يعم المشروط في العقد وغيره، وإلا فقد يقال أن المحلل إنما هو من شرط التحليل في العقد، فأما من نواه

(٢٤٤) سورة: الأعراف، آية: ١٥٧.

فليس هو محللاً أصلاً فلا يدخل في عموم اللفظ، وحينئذ فلا يكون هذا تخصيصاً ودليل هذا أن المؤثر في العقد اسماً وحكماً.

ما قارنه وهو الذي يختلف الإسلام باختلافه، فأما مجرد الباطن فلا يوجب تغيير الإسم ثم لا بد من الدليل على أن القاصد للتحليل من غير شرط محلل حتى يدخل في الحديث وإلا فالأصل عدم دخوله قلنا الكلام في مقامين.

أحدهما: إن اسم المحلل يعم القاصد والشارط في العقد، وقبله بمعنى أن لفظ المحلل يقع على هذا كله.

والثاني: أنه يجب إجراء الحديث على عمومه وأن عمومه مراد.

أما المقام الأول: فالدليل عليه من وجوه:

أحدها: إن السلف كانوا يسمون المقاصد للتحليل محللاً، وإن لم يشرطه، والأصل في الإطلاق الحقيقة، فإن لم يكن المحلل عاماً لكل من قصد التحليل محللاً وإن لم يشرطه، والأصل في الإطلاق الحقيقة، فإن لم يكن المحلل عاماً لكل من قصد التحليل، وإلا كان إطلاقه على غير الشارط بطريق الإشتراك أو المجاز، وهذا لا يجوز المصير إليه إلا لموجب ولا موجب مثل ما سيأتي عن ابن عمر رضي الله عنه أنه سئل عن المحلل والمحلل له قال: لا يزالان زانيين، وإن مكثا عشرين سنة، إذا علم الله سبحانه أنهما أرادا أن يحللاها، ومعلوم أنه إنما سئل عمن يقصد التحليل، وإن لم يشرط، فإنه أجاب عن ذلك وقد سمي محللاً، وفي لفظ عنه: إذا علم الله أنهما محللان لا يزالان زانيين، فأطلق على القاصد اسم المحلل، وفي رواية عنه أنه سئل عن رجل تزوج امرأة ليحلها لزوجها فقال: «لعن الله المحلل والمحلل له هما زانيان» فسئل عمن قصد التحليل فأجاب بلعنة المحلل والمحلل له، فعلم دخول القاصد في المحلل وإلا لم يكن قد أجاب وهذا موجود في كلام غير واحد كما قدمنا في ألفاظ السلف في أول المسألة، وكما سيأتي إن شاء الله من ألفاظ الصحابة فإنه من تأملها علم بالإضطرار أنهم كانوا يسمون القاصد للتحليل محللاً، ويدخل عندهم في الاسم إذ كان هو الذي يسمونه محللاً لعدم الشارط في العقد عندهم أو لقلته.

الثاني: إنه قد قال أهل اللغة منهم الجوهري المحلل في النكاح الذي يتزوج

المطلقة ثلاثاً حتى تحل للزوج الأول، فجعلوا كل من تزوجها لتحل للأول محللاً في اللغة.

الثالث: إستعمال الخاصة والعامة إلى اليوم فإنهم يسمون كل من تزوج المرأة ليحلها محللاً وإن لم يشرط التحليل في العقد. والأصل بقاء اللغة وتقريرها لا نقلها وتغييرها، وإن لم يثبت أن اسم المحلل كان مقصوراً في لغة من كان على عهد رسول الله ﷺ. على الشارط في العقد وإلا لم يحكم بأنه من الأسماء المنقولة أو المغيرة، فكيف وقد ثبت عن أهل عصره أنهم كانوا يسمون من قصد التحليل محللاً، وإن لم يشرطه، وكذلك نقل أهل اللغة وكذلك هو في عرف الفقهاء فإن منهم من يقول نكاح المحلل باطل، ومنهم من يقول نكاح المحلل باطل إذا شرط التحليل في العقد، ومنهم من يقول هو صحيح، وهذا إتفاق منهم على أن المحلل ينقسم إلى قاصد وإلى شارط، وليس تصحيح بعضهم لنكاح القاصد مانعاً من أن يسميه محللاً كما أن من صحح نكاح الشارط فإنه يسميه أيضاً محللاً إذ الفقهاء إنما اختلفوا في حكم النكاح. لا في اسمه فثبت بالنقل واستعمال الخاص والعام أن هذا يسمى محللاً.

الرابع: إن المحلل اسم لمن حلل الشيء الحرام فإنه اسم فاعل لمن أحل المرأة وحللها، إذا جعلها حلالاً. وهذا المعنى يشمل كل من تزوجها ليحلها فإنا قد قدمنا أنه لم يعن به من جعلها حلالاً في حكم الله في الباطن. وإنما أريد به من قصد التحليل وأراده وهذا المعنى بالمريد أخص منه بالشارط. وأن أريد به من جعلها حلالاً عند الناس وليست حلالاً عند الله، فهذا أيضاً في القاصد أظهر منه في الشارط إذا الشارط قد أظهر المفسد للعقد فلا يحصل الحل لا في الظاهر ولا في الباطن بخلاف الكاتم للقصد فعلم أن إظهار التحليل أو اشتراطه لا تأثير له في استحقاق اسم المحلل. في نفس الأمر إذا كان قد قصد التحليل وأراده.

الخامس: إنه لا ريب أن من قصد التحليل يسمى محللاً، إذا باشر سببه، كما يسمى من حرم طعامه وشرابه محرماً لقصد التحريم ومباشرة سببه، ومن أظهر التحليل في العقد يسمى محللاً لاشتراطه إياه وإذا كان قياس التصريف والأصول الكلية للغة العربية، يوجب تسمية كل منهما محللاً، لم يجز سلب أحدهما اسم التحليل، بل يكون اللفظ شاملاً لهما، واعلم إنا سنبين من وجوه أن الحديث قصد به وعنى به من

قصد التحليل وإن لم يشرطه، وإذا ثبت أنه مراد لرسول الله ﷺ، ثبت أن اللفظ أيضاً يشمله، فإنا كما نستدل بشمول اللفظ له على إرادته نستدل أيضاً بإرادته على شمول اللفظ له.

وهذا هو المقام الثاني فنقول: الدليل على أن الحديث عنى به كل محلل أظهر التحليل أو أضمره، وأنه لا يجوز قصره على من شرط التحليل وحده وجوه عشرة:

أحدها: إن الحديث أدنى أحواله أن يشمل التحليل المشروط والمقصود فإن لفظ التحليل قد بينا أن المراد به جعل المرأة حلالاً، أي قصد أن تكون حلالاً، وهذا يدخل فيه من قصد ولم يشرط ولا موجب لتخصيصه، وسنتكلم إن شاء الله على ما ذكروه مخصصاً، بل الأدلة على عموم الحكم تعضد هذا العموم. يوضح ذلك أن الإسلام إذا تناول صوراً كثيرة موجودة وأراد المتكلم بعضها دون بعض فلا بد أن ينصب دليلاً يبين خروج ما لم يرده، فلما لم يذكر في شيء من الحديث لعن الله المحلل الذي يظهر التحليل، أو الذي يشترط التحليل أو الذي يكتم التحليل، ولم يجىء في شيء من النصوص ما يخالف هذا القول كان العمل به متعيناً، وعلم أن الشارع قصد مفهومه ومعناه.

الثاني: إنه ﷺ، لو قصد التحليل المشروط في العقد خاصة أو التحليل الذي تواطؤوا عليه دون المقصود. للعن الزوجة والولي كما لعن آكل الربا وموكله وشاهديه وكاتبه، ولعن في الخمر عاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة إليه وبائعها وآكل ثمنها وشاربها وساقيها، بل كانت المرأة أحق باللعن من الزوجين لأنها شاركت كلاً منهما فيما يفعله، فصار إثمها بمنزلة إثمهما جميعاً، وإذا كان يلعن الشاهد والكاتب فالولي والعاقد أولى، فلما خص باللعنة الزوجين علم أنه عنى التحليل المقصود المكتوم عن المرأة ووليها، وهو ما كان يفعله الصديق مع صديقه عند الطلاق من تزوجه بالمطلقة ليحلها له وهما قد علما ذلك، والمرأة وأهلها لا يعلمون ذلك.

الوجه الثالث: إنه لعن شاهدي الربا وكاتبه وقد تقدم هذا الحديث أنه لعن شاهدي الربا وكاتبه إذا علموا به ولعن المحلل والمحلل له، مع أن الشاهدين في النكاح أوكد، فلو كان التحليل ظاهراً للعن الشاهدين، فعلم أنه تحليل لم يعلم به، وأن المحلل لم يكن يظهر تحليله لأحد.

الوجه الرابع: إن التحليل المشروط في العقد لا يتم بين المسلمين لا سيما على عهد رسول الله ﷺ وأصحابه، فإنه حينئذ يشهد به الشهود فيظهر للناس فينكرون ذلك ويحولون بين الرجل وبين هذا النكاح، كما لو أراد أن يتزوج بامرأة يقول هي أخته أو بنته أو ربيبته فإنه متى أراد أن ينكح نكاحاً فاسداً وأظهر فساده لم يتم له ذلك، فلما لعن المحلل زجراً عن ذلك علم أنه من الأمور التي تخفى على العامة كالسرقة والزنا وغير ذلك.

يبين ذلك: أن النبي ﷺ، لم ينقل عنه أنه لعن من نكح نكاحاً محرماً إلا المحلل والمحلل له، مع أن سائر الأنكحة المحرمة مثل نكاح ذوات المحارم ونحوهن مثل نكاح المحلل وأغلظ، وذلك والله أعلم لأن القصد بإظهار اللعن بيان العقوبة لتنزجر النفوس بذلك، وسائر الأنكحة المحرمة لا يتمكن مريدها من فعلها لأن شاهدي العقد والولي وغيرهم يطلعون على السبب المحرم، فلا يمكنونه بخلاف المحلل فإن السبب المحرم في حقه باطن، ثم تلك المناكح قد ظهر تحريمها فلا يشتبه حالها، بخلاف نكاح المحلل فإنه قد يشتبه حاله على كثير من الناس، لأن صورته صورة النكاح الصحيح، وهذا يبين أنه إنما قصد باللعنة من أسر التحليل، ثم يكون هذا تنبيهاً على من أظهره.

فإن قيل: فقد لعن آكل الربا وموكله ولعن بائع الخمر ومبتاعها.

قيل: البيع لا يفتقر إلى إشهاد وإعلان فتقع هذه العقود من غير ظهور بين المسلمين، كما تقع الفاحشة والسرقة.

ولهذا لعن الشاهدين إذا علما أنه ربا، فإنهما قد يستشهدان على دين مؤجل ولا يشعران أنه ربا، ولا يتم مقصود المربى غالباً إلا بالإشهاد على الدين.

ولهذا لم يذكر في بيع الخمر الشاهدين لأن بيعها لا يكون غالباً إلى أجل.

يحقق هذا أنه لم يلعن من عقد بيعاً محرماً إلا في الخمر والربا، لأن شاهدي النوعين هما اللذان يقع فيهما الإحتيال والتأويل بأن يبيع الرجل عصيره لمن يتخذه خمراً، متأولاً أني لم أبع الخمر، وبأن يربي بصورة البيع متأولاً أني بائع لا مرب، وهما اللذان يقع الشر فيهما أكثر من غيرهما، فظهر أنه ﷺ إنما لعن العقود ثلاثة

أصناف، صنف التحليل وصنف الربا وصنف الخمر، وهذه الثلاثة هي التي تقدم البيان بأن سيكون في هذه الأمة من يستحلها، بالتأويل الفاسد، وتسميتها بغير أسمائها فخصها باللعنة، لأن أصحابها غير عارفين بأنها معاص، ولأن معصيتهم تبطل غالباً، فلا تتمكن الأمة من تغييرها، ولأن هذه المعاصي يجتمع فيها الداعي الطبيعي إلى المال والوطء والشرب، مع تزيين الشيطان أنها ليست بحرام، فيكون ذلك سبباً لكثرتها، ولأنه قد علم ﷺ أنه سيكون من يفعلها فتقدم بلعنته زجراً عن ذلك، بخلاف بيع الميتة ونكاح الأم ونحو ذلك من المحرمات، وهذا كله إذا تأمله اللبيب علم أنه قصد لعنة من أبطن التحليل، وإن كان من أظهره يدخل في ذلك بطريق التنبيه وبطريق العموم.

الوجه الخامس: إن التحليل أكثر ما يكون برغبة من الزوج المطلق ثلاثاً فحينئذ فإما أن يسر ذلك إلى المحلل أو يشرطه عليه، ثم يعقد النكاح مطلقاً، وكذلك إن كان باتفاق من المرأة، فالإشتراط في العقد نادر جد، لا سيما اللفظ الذي يعتبره هذا السائل، وهو أن يقول زوجتك إلى أن تحلها أو على أنك إذا وطئتها فلا نكاح بينكما، أو على أنك إذا وطئتها طلقتها، فإن العقد بمثل هذا اللفظ إما نادر أو معدوم في جميع الأزمان، واللفظ العام الشامل لصور كثيرة تعم بها البلوى لا يجوز قصره على الصور القليلة دون الكثيرة، فإن هذا نوع من العي واللبس وكلام الشارع منزه عنه، وكما قالوا في قوله أيما امرأة نكحت نفسها بدون إذن وليها فنكاحها باطل فإن حمل هذا اللفظ على المكاتبة ممتنع بلا ريب عند كل ذي لب، ومن عرف عقود المسلمين، كيف كانت وإن هذه الصيغة المذكورة للتحليل مثل قوله زوجتك على أنك تطلقها إذا أحللتها، أو على أنك إذا وطئتها فلا نكاح بينكما، لم تكن تعقد بها العقود، علم أن التحليل الملعون فاعله هو ما كان واقعاً من قصد التحليل وإرادته.

الوجه السادس: إن المحلل اسم مشتق من التحليل، وليس المعنى أنه أثبت الحل حقيقة، فإن هذا لا يعلن بالإتفاق. وألا للعن كل من تزوج المطلقة ثلاثاً، ثم طلقها فعلم أن المعنى به أنه أراد التحليل وسعى فيه، والحكم إذا علق باسم مشتق من معنى كان ما منه الإشتقاق علة فيكون الموجب للعنة أنه قصد الحل للأول، وسعى فيه، فتكون اللعنة عامة لذلك عموماً معنوياً، ومثل هذا العموم لا يجوز

تخصيصه إلا لوجود مانع ولا مانع من عمومه، فلا يجوز تخصيصه بحالٍ.

يبين هذا إنا لو قصرناه على التحليل المشروط في العقد لم تكن العلة هي التحليل ولا شيئاً من لوازم التحليل، بل العلة توقيت النكاح أو شرط الفرقة فيه بالعقد، وهذا المعنى ليس من لوازم قصد التحليل فكيف تعلق الحكم باسم مشتق مناسب ثم لا تجعل العلة ذلك المعنى المشتق منه، ولا شيئاً من لوازمه، بل شيئاً قد يوجب في بعض أفراده، لقد كان الواجب أن يقال لو أريد ذلك المعنى لعن الله من شرط التحليل في العقد، وهذا بين إن شاء الله تعالى.

الوجه السابع: إنه لو كان التحليل هو المشروط في العقد فقط، لكان إنما لعن لأنه بمنزلة نكاح المتعة من حيث أنه نكاح مؤقت أو مشروط فيه زواله، أو الفرقة، وحينئذ فكان يجب أن يباح لما كانت المتعة مباحة، وأن يكون في التحريم بمنزلة المتعة، ولما لعن النبي ﷺ المحلل والمحلل له، ولم يذكر عنه لعن المستمتع، ولم ينقل عنه أنه أبيح التحليل في الإسلام قط، بل هذا ابن عباس وهو ممن يرى إباحة المتعة ويفتي بها، ويروي عن النبي ﷺ أنه لعن المحلل والمحلل له، ويلعن هو من فعل ذلك، ويفتي بتحريمه ويقول إن التحليل المكتوم مخادعة لله، وأنه من يخادع الله يخدعه، علم أن التحليل حرم لقدر زائد على المتعة، وما ذاك إلا لأن المستمتع له رغبة في المرأة، وقصد إن كانت إلى أجل، والمحلل لا رغبة له في النكاح أصلاً، وإنما هو كما جاء في الحديث بمنزلة التيس المستعار، فإن صاحب الماشية يستعير التيس لا لأجل الملك والقنية، ولكن لينزيه على غنمه، فكذلك المحلل لا رغبة للمرأة ووليها في مصاهرته ومناكحته واتخاذه ختناً، وإنما يستعيرونه لينزونه على فتاتهم، وإذا كان كذلك فهذا المعنى موجود سواء شرط في العقد أو لم يشرط.

الوجه الثامن: إنه قرنه بالواشمة والمستوشمة والواصلة والموصولة، فلا بد من قدر مشترك بينهما وذلك هو التدليس والتلبيس، فإن هذه تظهر من الخلقة ما ليس لها، وكذلك المحلل يظهر من الرغبة ما ليس له، وكذلك قرنه بآكل الربا وموكله لوجهين:

أحدهما: إن كلاهما يستحل بالتدليس والمخادعة.

والثاني: إن هذا استحلال للربا، وهذا للزنا والزنا والربا فساد الأنساب والأموال، وقد جاء في حديث ابن مسعود المتقدم فيما مضى وهو راوي الحديث ما ظهر الربا

والزنا في قوم إلا أحلوا بأنفسهم العقاب، وإذا كان الجامع بينهما التدليس والمخادعة فمعلوم إن هذا في التحليل المكتوم أبين منه في التحليل المشروط في العقد.

الوجه التاسع: إنا سنذكر إن شاء الله تعالى عن النبي ﷺ ما روي عنه من النص في التحليل المقصود، وأن أصحابه بينوا أن من التحليل المقصود ما قصد بالعقد سواء شرط أو لم يشرط، وهم أعلم بمقصوده وأعرف بمراده لأنهم أعلم بمفهوم الخطاب اللغوي وبأسباب الحكم الشرعي وبدلالات حال النبي ﷺ، وهؤلاء منهم من روى حديث التحليل، مثل علي وابن عباس وابن عمر، ومعلوم أن الصحابي إذا روى الحديث وفسره بما يوافق الظاهر ولا يخالفه، كان الرجوع إلى تفسيره واجباً مانعاً من التأويل، ولم يرو عنه الحديث مسنداً فقد سماه محللاً، وقد ثبت بما سيأتي إن شاء الله من حديث عثمان وعلي وابن عمر وابن عباس وغيرهم رضي الله عنهم، أنهم كانوا يفهمون من إطلاق نكاح المحلل ما قصد به التحليل، وإنما نهى هؤلاء عنه استدلالاً بنهي النبي ﷺ، على نكاح المحلل، فعلم أنهم فهموا ذلك منه.

الوجه العاشر: إنه لو كان التحليل ينقسم إلى حلال وحرام وصحيح وفاسد، مع أن النبي ﷺ قد نهى عن ذلك في أحاديث متفرقة بألفاظ مختلفة، وكذلك أصحابه في أوقات متباينة وأحوال مختلفة، منها ما هو نص في التحليل المقصود ومنها ما هو كالنص، فلوكان كثير من التحليل بل أكثره مباحاً كما يقوله المنازع، لكان الذي تقتضيه العادة المطردة فضلاً عما أوجب الله من بيان الحق أن يبين ذلك، ولو واحد منهم في بعض الأوقات، فلما لم يفصلوا ولم يبينوا كان هذا مما يوجب القطع، إن هذا التفصيلي لا حقيقة له عندهم، وإن جنس التحليل حرام فيما عناه النبي ﷺ، وفيما فهموه، وهذا يوجب اليقين التام بعد استقراء الآثار وتأملها.

فإن قيل: تسميته تيساً مستعاراً دليل على مشارطته على التحليل، لأن غيره إنما يكون استعارة إذا إتفقنا جميعاً على التحليل، وهذا لا يكون في النية المجردة.

قلنا: المستعير له هو المطلق، فإن المطلق كان يجيء إلى بعض الناس فيطلب منه أن يحلل له المرأة، فيكون هذا بمنزلة التيس الذي استعير لينزو على الشاة، لأن المطلق الأول هو الذي له غرض في مراجعة المرأة فهو بمنزلة صاحب الشاة الذي له غرض في إنزاء التيس على شاته، فينبغي منه الوطء كما ينبغي من التيس النزو، فإذا

كانت العادة أن المستعير له إنما هو المطلق لم يلزم من ذلك أن تكون المرأة قد شارطته، فإن المرأة مشبهة بالشاة والشاة لا تستعير، وإنما يستعار لها، ولهذا لعن رسول الله ﷺ المحلل والمحلل له، وهما المستعير والمستعار، فعلم أن هذه الاستعارة إنما صدرت منهما والله أعلم.

* * *

المسلك الثاني

ما روى أبو إسحق الجوزجاني؛ ثنا ابن مريم، أنبأنا إبراهيم بن إسمعيل، بن أبي حبيبة، عن داود بن حصين، عن عكرمة عن ابن عباس، قال: سئل رسول الله ﷺ عن المحلل، فقال: «لا إلا نكاح رغبة لا نكاح دلسة ولا استهزاء بكتاب الله ثم يذوق العسيلة»(*) ورواه ابن شاهين في غرائب السنن، والدلسة من التدليس، وهو الكتمان والتغطية للعيوب، والمدالسة المخادعة، يقال فلان لا يدالسك، أي لا يخادعك، ولا يخفي عليك الشيء فكأنه يأتيك في الظلام، والدلس بالتحريك الظلمة، وذلك لا من قصد التحليل فقد دلس مقصوده الذي يبطل العقد، وكتم النية الردية بمنزلة المخادع المدالس الذي يكتم الشر ويظهر الخير.

وإسناد هذا الحديث جيد إلا إبراهيم بن إسماعيل فإنه قد اختلف فيه فقال يحيى بن معين في رواية الدارمي هو صالح، وقال الإمام أحمد في رواية أبي طالب هو ثقة، من أهل الذمة، وقال محمد بن سعد كان مصلياً عابداً صام ستين سنة، وقال ابن معين في رواية الدوري ليس بشيء وقال البخاري منكر الحديث، وقال النسائي ضعيف، وقال أبو أحمد بن عدي هو صالح في باب الرواية، ونكتب حديثه على ضعفه، وهذا الذي قاله ابن عدي عدل من القول فإن في الرجل ضعفاً لا محالة. وضعفه إنما هو من جهة الحفظ وعدم الإتقان. لا من جهة التهمة. وله عدة أحاديث بهذا الإسناد. روى منها الترمذي وابن ماجه، فمثل هذا يكتب حديثه للإعتبار به، وقد جاء حديث مرسل يوافق هذا.

قال أبو بكر بن أبي شيبة: ثنا حميد بن عبد الرحمن عن موسى بن أبي الفرات عن عمرو بن دينار أنه سئل عن رجل طلق امرأته؛ فجاء رجل من أهل القرية بغير

(*) سبق تخريجه.

علمه، ولا علمها فأخرج شيئاً من ماله فتزوجها ليحللها له. فقال: لا، ثم ذكر أن النبي ﷺ سئل عن مثل ذلك، فقال: «لا حتى ينكحها مرتغباً لنفسه. حتى يتزوجها مرتغباً لنفسه. فإذا فعل ذلك لم تحل له حتى تذوق العسيلة».

وهذا المرسل حجة لأن الذي أرسله احتج به. ولولا ثبوته عنده لما جاز أن يحتج به من غير أن يسنده. وإذا كان التابعي قد قال إن هذا الحديث ثبت عندي كفى ذلك لأنه أكثر ما يكون قد سمعه من بعض التابعين، عن صحابي أو عن تابعي آخر عن صحابي. وفي مثل ذلك يسهل العلم بثقة الراوي. وموسى بن أبي الفرات، هذا ثقة ذكره عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي في كتابه. وروى عن يحيى بن معين أنه قال هو ثقة. وذكر عن أبيه أبي حاتم أنه قال هو ثقة. وناهيك بمن يوثقه هذان مع صعوبة تزكيتهما، ولا أعلم أحد أخرجه وأما ابن أبي شيبة وحميد بن عبد الرحمن الذي روى عنه ويعرف بالراوي من مشاهير العلماء الثقاة وابن أبي شيبة أحد الأئمة فهذا المرسل حجة جيدة في المسألة. ثم الحديثان إذا كان فيهما ضعف قليل مثل أن يكون ضعفهما إنما هو من جهة سوء الحفظ ونحو ذلك، إذا كانا من طريقين مختلفين عضد أحدهما الآخر، فكان في ذلك دليل على أن للحديث أصلاً محفوظاً عن النبي ﷺ.

يؤيد ذلك هنا: أن عمر أكثر علمه من جهة أصحاب ابن عباس، وذلك المسند عن ابن عباس، فيوشك أن يكون للحديث أصل عن ابن عباس، وأن يكون ابن أبي حبيبة حفظ هذا الحديث عن داود بن الحصين كما رواه عمر مرسلاً، لا سيما وقول ابن عباس وفتياه توافق هذا، وقد روي عن نافع عن ابن عمر أن رجلاً قال له امرأة تزوجتها أحلها لزوجها لم يأمرني ولم يعلم. قال: لا الإنكاح رغبة إن أعجبتك أمسكتها وإن كرهتها فارقتها، قال وإن كنا لنعد هذا على عهد رسول الله سفاحاً، لعن الله المحلل والمحلل له، ذكره أبو إسحاق التغلبي والإمام أبو محمد المقدسي بمعنى واحد واللفظ فيه اختلاف.

وهذا الحديث أيضاً نص في المسألة لكن لم أقف على إسناده ثم وقفت على إسناده رواه وكيع بن الجراح عن أبي غسان المدني عن عمر بن نافع عن أبيه أن رجلاً سأل ابن عمر عمن طلق امرأته ثلاثاً فتزوجها هذا السائل عن غير مؤامرة منه أتحل

لمطلقها، قال ابن عمر لا الإنكاح رغبة كنا نعده سفاحاً على عهد رسول الله ﷺ، وهذا الإسناد جيد، رجاله مشاهير ثقاة وهو نص في أن التحليل المكتوم كانوا يعدونه على عهد رسول الله ﷺ سفاحاً.

***

المسلك الثالث

إن التحليل لو كان جائزاً لكان النبي ﷺ يدل عليه من طلق ثلاثاً، فإنه كان أرحم الناس بأمته وأحبهم لمياسير الأمور،وما خير بين أمرين إلاَّ اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً، وقد جاءته امرأة رفاعة القرظي مرة بعد مرة، كما سيأتي إن شاء الله تعالى ذكره، وهو يروي من حرصها على العود إلى زوجها ما يرق القلب لحالها ويوجب إعانتها على مراجعة الأول إن كانت ممكنة، ومعلوم أن التحليل إذا لم يكن حراماً فلا يحصى من يتزوجها فيبيت عندها ليلة ثم يفارقها، ولو أنه من قد كان يستمتع، وقد كان يمكن النبي ﷺ أن يقول لبعض المسلمين حلل هذه لزوجها، فلما لم يأمر هو ولا أحد من خلفائه بشيء من ذلك مع مسيس الحاجة إليه علم أن هذا لا سبيل إليه، وأن من أمر به فقد تقدم بين يدي الله ورسوله. ولم تسمه السنة حتى تعدها إلى بدعة زينها الشيطان لمن أطاعه. وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة، ومن تأمل هذا المسلك وعلم كثرة وقوع الطلاق على عهد رسول الله ﷺ وخلفائه، وأنهم لم يأذنوا لأحد في تحليل، علم قطعاً أنه ليس من الدين.فإن المقتضى للفعل إذا كان قديماً قوياً وجب وجوده، إلا أن يمنع منه مانع، فلما لم يوجد التحليل مع قوة مقتضيه علم أن في الدين ما يمنع منه.

***

المسلك الرابع

إجماع الصحابة، فروى قبيصة بن جابر عن عمر رضي الله عنه أنه قال: لا أوتى بمحلل ولا محلل له إلا رجمتهما رواه أبو بكر بن أبي شيبة وأبو إسحق الجوزجاني وحرب الكرماني وأبو بكر الأثرم وهو مشهور محفوظ عن عمر وعن زيد بن عياض بن جعد أنه سمع نافعاً يقول أن رجلاً سأل ابن عمر عن المحلل فقال له ابن

عمر: عرفت ابن الخطاب رضي الله عنه لو رأى شيئاً من ذلك لرجم فيه. رواه ابن وهب عنه لكن زيداً هذا يضعف جداً وحديثه هذا محفوظ من غير طريقه، كما سنذكر إن شاء الله تعالى وعن سليمان بن يسار قال رفع إلى عثمان رضي الله عنه رجل تزوج امرأة ليحلها لزوجها ففرق بينهما. وقال لا ترجع إليه إلا بنكاح رغبة غير دلسة، رواه الجوزجاني وعن أبي مرزوق التجيبي أن رجلاً أتى عثمان فقال إن جاري طلق امرأته في غضبه ولقي شدة فأردت أن أحتسب نفسي ومالي فأتزوجها ثم أبني بها ثم أطلقها فترجع إلى زوجها الأول، فقال له عثمان لا تنكحها إلا نكاح رغبة، ذكره أبو إسحق الشيرازي في المهذب، رواه ابن وهب عن الليث بن سعد عن محمد بن عبد الرحمن المرادي أنه سمع أبا مروان التجيبي يقول: إن رجلاً طلق امرأته ثلاثاً ثم ندما وكان له جار فأراد أن يحلل بينهما بغير علمهما، فسأل عن ذلك عثمان فقال له عثمان الإنكاح رغبة غير مدالسة. وعن يزيد بن أبي حبيب عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، في المحلل لا ترجع إليه إلا بنكاح رغبة غير دلسة ولا استهزاء بكتاب الله ذكره بعض المالكية. وذكر عبد الرزاق عن هيثم عن خالد الحذاء عن مروان الأصفر عن أبي رافع قال سئل عثمان وعلي وزيد بن ثابت عن الأمة هل يحلها سيدها لزوجها إذا كان لا يريد التحليل، يعني إذا بت طلاقها، فقال عثمان وزيد نعم، فقام علي غضبان وكره قولهما. وعن علي: لعن الله المحلل والمحلل له. وعن أشعث عن ابن عباس قال لعن الله المحلل والمحلل له، وعن أبي معشر عن رجل عن ابن عمر قال: لعن الله المحلل والمحلل له والمحللة، وعن الزهري عن عبد الملك بن المغيرة بن نوفل أن ابن عمر سئل عن تحليل المرأة لزوجها قال: ذلك السفاح لو أدرككم عمر لنكلكم، رواه الإمام أبو بكر بن أبي شيبة وعن الثوري عن عبدالله بن شريك قال سمعت ابن عمر رضي الله عنه.

وسئل عن المحلل قال لا يزالان زانيين وإن مكثا عشرين سنة. إذا علم الله سبحانه أنهما أراد أن يحلها له، هكذا رواه عنه حسين بن حفص ورواه الجوزجاني عن ابن نمير عنه لكن قال عن سفيان عن رجل سماه عن ابن عمر في المحلل إذا علم الله سبحانه منه أنه محلل، لا يزالان زانيين ولو مكثا عشرين سنة. ورواه عبد الرزاق عن عبدالله بن شريك، قال سمعت عمر يسأل عمن طلق امرأته ثم ندم فأراد أن يتزوجها رجل يحللها له، فقال له ابن عمر كلاهما زان ولو مكثا عشرين سنة، ورواه

الشالنجي بإسناده عن عبد الله بن شريك الغاضري قال سمعت ابن عمر سئل عن رجل تزوج امرأة ليحلها لزوجها، فقال لعن الله المحلل والمحلل له، هما زانيان، وقال سعيد في سننه ثنا هشيم ثنا الأعمش عن عمران بن الحرث السلمي قال جاء رجل إلى ابن عباس فقال إن عمه طلق امرأته ثلاثاً فندم فقال عمك عصى الله فأندمه، وأطاع الشيطان فلم يجعل له مخرجاً، قال: أرأيت إن أنا تزوجتها من غير علم منه أترجع إليه؟ قال: من يخادع الله يخدعه الله، رواه عبد الرزاق عن الثوري ومعمر كلاهما عن الأعمش، عن مالك بن الحارث عن ابن عباس أن رجلاً سأله عمن طلق امرأته، كيف ترى في رجل يحلها له، فقال ابن عباس: من يخادع الله يخدعه، وهذه الآثار مشهورة عن الصحابة، وفيها بيان أن المحلل عندهم اسم لمن قصد التحليل سواء يظهر ذلك أو لم يظهره، وأن عمر كان ينكل من يفعل ذلك وأنه يفرق بين المحلل والمرأة وإن حصلت له رغبة بعد العقد، إذا كان في الإبتداء قصد التحليل، وأن المطلق طلق ثلاثاً وإن تأذى وندم ولقي شدة من الطلاق، فإنه لا يحل التحليل له، وإن لم يشعر هو بذلك، وهذه الآثار مع ما فيها من تغليظ التحليل فهي من أبلغ الدليل، على أن تحريم ذلك واستحقاق صاحبه العقوبة كان مشهوراً على عهد عمر، ومن بعده من الخلفاء الراشدين، ولم يخالف فيه من خالف في المتعة مثل ابن عباس، بل اتفقوا كلهم على تحريم هذا التحليل، وقد ذكرنا في أول الكتاب عن الحسن البصري أنه قال له رجل، إن رجلاً من قومي طلق امرأته ثلاثاً فندم وندمت، فأردت أن أنطلق فأتزوجها وأصدقها صداقاً، ثم أدخل بها كما يدخل الرجل بامرأته ثم أطلقها، فقال له الحسن إتق الله يا فتى ولا تكون مسمار نار لحدود الله، وروي عن الحسن أنه قال كان المسلمون يقولون هو التيس المستعار وهذا يقتضي شهرة ذلك بين المسلمين زمن الصحابة.

فإن قيل: فقد روى ابن سيرين أن رجلاً طلق امرأته ثلاثاً، فندم وكان بالمدينة رجل من الأعراب عليه رقعتان رقعة يواري بها عورته، ورقعة يواري بها سوأته، فقال له هل لك تتزوج امرأة فتبيت عندها ليلة وتجعل لك جعلاً، قال نعم فزوجوها منه، فلما دخل فبات عندها قالت له هل عندك من خير قال هو حيث تحبين جعله الله فداها، فقالت لا تطلقني فإن عمر لن يجبرك على طلاقي، فلما أصبحوا لم يفتح لهم الباب حتى كادوا يكسرون الباب، فلما دخلوا قالوا له طلقها، قال الأمر إليها فقالوا

لها، فقالت إني أكره أن لا يزال يدخل علي الرجل بعد الرجل، فارتفعوا إلى عمر بن الخطاب أخبروه القصة فرفع يده، وقال اللهم أنت رزقت ذا الرقعتين إذ بخل عليه عمر فقال له لئن طلقها فأوعده، رواه سعيد بن منصور وحرب عنه بهذا اللفظ، ولفظه في سنن سعيد أن رجلاً من أهل البادية طلق امرأته ثلاثاً، وندم، وبلغ ذلك منه ما شاء الله فقيل له أنظر رجلاً يحللها لك وكان رجلاً من أهل البادية له حسب أقحم إلى المدينة، وكان محتاجاً ليس له شيء يتوارى به إلا رقعتين، رقعة يواري بها فرجه ورقعة يواري بها دبره، فأرسلوه إليه فقالوا له هل لك أن نزوجك امرأة فتدخل عليها فتكشف عنها خمارها ثم تطلقها، ونجعل لك على ذلك جعلاً، قال نعم، فزوجوه فدخل عليها وهو شاب صحيح الحسب فلما دخل على المرأة فأصابها فأعجبها، فقالت له أعندك خير قال نعم هو حيث تحبين جعله الله فداها، وذكر الحديث ورواه أبو حفص العكبري في كتابه عن ابن سيرين، قال قدم رجل مكة ومعه أخوة له صغار وعليه أزار من بين يديه رقعة ومن خلفه رقعة، فسأل عمر فلم يعطه شيئاً، فبينما هو كذلك، إذ نزع الشيطان بين رجل من قريش وبين امرأته فطلقها، فقال لها هل لك أن تعطين ذا الرقعتين شيئاً، ويحلك لي قالت نعم إن شئت، فأخبروه ذلك، قال نعم، فتزوجها فدخل بها فلما أصبحت أدخلت إخوته الدار فجاء القرشي يحوم حول الدار ويقول يا ويله غلب علي إمرأتي، فأتى عمر فقال يا أمير المؤمنين غلبت عليّ امرأتي. قال من غلبك، قال ذو الرقعتين، قال أرسلوا إليه فلما جاء الرسول قالت له المرأة كيف موضعك من قومك، قال ليس بموضعي بأس، قالت إن أمير المؤمنين يقول لك أتطلق امرأتك فقل والله لا أطلقها، فإنه لا يكرهك، وألبسته حلة، فلما رآه عمر من بعيد قال الحمد لله الذي شرف ذا الرقعتين، فدخل عليه، فقال له أتطلق امرأتك قال لا والله لا أطلقها، فقال له عمر لو طلقتها لأوجعت رأسك بالسوط، فهذا عن عمر رضي الله عنه، وهو شرط تقدم العقد وقد حكم عمر بصحته، وإذا كان كذلك صارت المسألة خلافاً في الصحابة، وربما حملنا ما روي عن عمر من النهي عن نكاح المحلل على الشرط المقرون بالعقد لتتفق رواياته، ورواه عبد الرزاق عن هشام بن حسان عن ابن عمر وابن سيرين قال جاءت امرأة إلى رجل فزوجته نفسها ليحلها لزوجها، فأمره عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن يقيم عليها ولا يطلقها، وأوعده أن يعاقبه إن طلقها.

قلنا: الجواب عن هذا من ستة أوجه:

أحدها: إنه منقطع ليس له إسناد فروى أبو حفص عن أبي النضر قال سمعت أبا عبدالله يقول في المحلل والمحلل له أنه يفسخ نكاحه في الحال، قلت أو ليس يروى عن عمر حديث ذي الرقعتين حيث أمره عمر أن لا يفارقها، قال ليس له إسناد، وقال أبو عبيد هذا حديث مرسل لابن سيرين وإن كان مأموناً لم ير عمر ولم يدركه، فأين هذا من الذين سمعوه يخطب على المنبر لا أوتى بمحلل ولا محلل له إلا رجمتهما قلت وقد رويناه عن ابن عمر أنه سئل عن تحليل المرأة لزوجها فقال: ذلك السفاح لو أدرككم عمر لنكلكم. وأحاديث ابن عمر كلها تبين أن نفس التحليل المكتوم زنا وسفاح. وقد أخبر عن أبيه بأنه لو أدرك ذلك لنكل عليه وسائر الآثار عن عثمان وعلي وغيرهما. تبين أن التحليل عندهم كل نكاح أراد به أن يحلها، وقد ثبت عن عمرأنه خطب هؤلاء فقال لا أوتى بمحلل ولا محلل له إلا رجمتهما، فعلم أن عمر أراد التحليل مطلقاً وإن كان مكتوماً، فالمنقطع إذا عارض المسند لم يلتفت إليه.

الوجه الثاني: إن هذا إن كان له أصل. فلعله لم تكن الإرادة فيه من الزوج الثاني. وإنما كانت من الزوج المطلق، وقد أجاب أبو عبيد وأبو حفص بهذا الجواب أيضاً. ثم قال بعض أصحابنا وبعض المالكية لعله وقت العقد لم ينو التحليل، وإن كانوا قد شرطوه بل قصد نكاح الرغبة، ويشبه والله أعلم أنهم لم يذكروا للزوج سبباً من ذلك بل زوجوه بها، وتواطأوا فيما بينهم على أن يعطوه شيئاً ليطلقها، ولم يشعروه بذلك، ولكن ظاهر المروي في القصة أنهم شارطوه على الخلع قبل النكاح، ولم يشترطوا عليه الطلاق بمال، وهذا أمر لا ينفرد به، بل هو موقوف على بذل المال له، فهو مواطأة على فرقة من الزوج، ومن أجنبي. وهو بمنزلة المواطأة على الطلاق المجرد، كالمواطأة من الزوجة والمطلق ثلاثاً على أن يبيعها الزوج أو يهبها إياه، إذا كان عبده. ومع هذا فيمكن أنهم ذكروا له بعد العقد فإن ابن سيرين لم يشهد القصة. وإنما سمعها من غيره. ومثل هذه القصة إذا حدث بها قد لا يخبر المخبر بأعيان الألفاظ وترتيبها. لا سيما إذا كان المقصود منها غير ذلك. بل يذكر على سبيل الإجمال. ونحن نعلم أنه لا بد أن يعقد النكاح على صداق يلتزمه الزوج.

وبالجملة فهذه حكاية حال لم يشهدها الحاكي. فيحتمل أنها وقعت على هذا

الوجه وهو الأقرب. لأن الرجل لما جاء إلى عمر رضي الله عنه. إنما قال غلبت امرأتي ولم يقل غدر بي ولا مكر بي ولا خدعت. ولو كان المتزوج قد واطأه على أن يخلعها أو يطلقها لكانت شكايته ذلك إلى عمر رضي الله عنه. واحتجاجه به أولى من قوله غلبت على امرأتي. فإن أقل ما في ذلك أن ذا الرقعتين يكون قد حدثه فكذبه ووعده فأخلفه. وما ذكره بعض أصحابنا ضعيف. فإن عمر لم يستفصله هل نويت التحليل وقت العقد أم لم تنوه، ولو كان مناط الحكم ذلك لوجب الإستفصال، وصاحب هذا القول من أصحابنا ومن المالكية يقول إذا وطىء الزوج على التحليل وقصد هو وقت العقد الرغبة ولم يعلمهم بذلك، فهو نكاح صحيح لعدم النية والشرط المقارن، وذكر أصحابنا أن كل واحد من المواطأة المتقدمة على العقد واعتقاد التحليل مبطل للعقد، وهذا هو الذي دل عليه كلام الإمام أحمد، وهو قياس قول أصحابنا وقول المالكية فإن الشروط المتقدمة على العقد بمنزلة المقارنة إن كانت صحيحة، وجب الوفاء بها، وإن كانت باطلة أثرت في العقد في المذهبين جميعاً، بل هذه الصورة أبلغ في البطلان من الإعتقاد المجرد، فلهذا لم يرخص أحد من التابعين في المواطأة قبل العقد وحكي عن بعضهم الرخصة في الإعتقاد المجرد، فإن هذا تلبيس مدلس على القوم، والنكاح الذي قصده لم يرضوا به ولم يعاقدوه عليه، والنكاح الذي رضوا به لم يرض الله به ورسوله، وإنما يصح العقد برضى المتعاقدين التابع لرضى الله ورسوله، فإذا تخلف أحدهما فهو باطل.

الوجه الثالث: إنه ليس في القصة أنهم واطأوه على أن يحلها للأول، ولا أشعروه أنها مطلقة، وإنما فيهم أنهم واطأوه على أن يبيت عندها ليلة ثم يطلقها، وهذا من جنس نكاح المتعة، الذي يكون للزوج فيه رغبة في النكاح إلى وقت، ونكاح المتعة قد كانوا يستحلونه صدراً من خلافة عمر، حتى أظهر عمر السنة بتحريمه، ولعل هذا كان قبل أن يظهر تحريم نكاح المتعة، ثم النكاح المشروط فيه الطلاق في الوقت الذي كان يصح فيه مثل هذا الشرط، إنما يجب الوفاء به إذا طلبت المرأة ذلك، لأن الشرط حق لها كالصداق مثلاً، ولهذا لما طلب من الرجل الطلاق رد الأمر إليها فلم تطلبه، وإذا كانت المرأة لم تطلبه لم يكن عليه أن يطلق، بخلاف النكاح الموقت فإنه ينقضي بمضي الوقت، وقولها له فإن عمر لا يجبرك على طلاقي،

لأن الطلاق حق لها وعمر لا يجبر علي توفية حق لم يطلبه صاحبه، بل عفا عنه، ثم إن عمر رضي الله عنه أظهر بعد هذا تحريم المتعة وتوعد عليه.

الوجه الرابع: إن هذه القصة قضية عين وحكاية حال، والحاكي لها يشهدها ليستوفي صفتها، فيمكن أن تكون المرأة.لما رغبت في الرجل وهو قد رغب فيها وهي امرأة ثيب هي أولى بنفسها من وليها كان بمنزلة خاطب، قد رغبت المرأة فيه فأمره عمر بإمساكها بنكاح جديد. وإن كان قد قال له لا تطلقها، فإن الفرقة النكاح وإن كان فاسداً يسمى طلاقاً. وإن كانت فسخاً. حتى قد قال بعض العلماء إنه طلاق واقع. وهذا كما روي عن فيروز الديلمي أنه قال أسلمت وعندي أختان. فأمرني النبي ﷺ أن أطلق إحداهما. ومعلوم أن هذا ليس هو الطلاق الذي ينقص به العدد. ويقوي ذلك أن الإمساك كان بنكاح جديد. لا بذلك النكاح أشياء.

أحدها: إن في الحديث أنه لما جاء الرسول من عند عمر قالت له المرأة كيف موضعك من قومك. قال ليس بموضعي بأس. قالت إن أمير المؤمنين يقول لك أتطلق امرأتك فقل لا والله لا أطلقها. فاعتبرت المرأة كفاءته بعلمها. بأنه قد يكون للأولياء بها تعلق. فلو كان النكاح الأول صحيحاً لازماً. لم يكن للأولياء الإعتراض بعد ذلك. وإنما يكون إعتراض لهم إذا أرادت المرأة أن تتزوج من غير كفء. ووقع النكاح بلا رضاهم. فهذا دليل على أن النكاح لم يكن قد انعقد. لازماً إلا أن يقال كان مقصودهم أنه إذا كان غير كفء يبطل عمر رضي الله عنه النكاح لأنه هو القائل لأمنعن خروج ذوات الأحساب إلا من الأكفاء. وهو أشهر الروايتين عن الإمام أحمد رضي الله عنه. فيقال لم يكن الأولياء يمكنهم الطعن في كفاءته. لأن عمر رضي الله عنه قد كان ينكر عليهم تزويجها بغير كفء. إن كان يرى ذلك. وإن لم يكن يرى ذلك فلا ينفعهم ذكره. لأن النكاح يكون فاسداً فلا يحصل التحليل. وإن لم يكن يرى ذلك فلا ينفعهم ذكره. فعلى التقريرين لا حاجة لهم بذكره إلا إذا كان العقد الأول غير لازم.

وثانيها: إن عمر رضي الله عنه قال لو طلقتها لأوجعت رأسك بالسوط. ولو كان هذا النكاح صحيحاً يحلها للأول لم ينهه عمر عن طلاقها إذا أرضوه.وهو يرى شغف الأول بها. وصغو الأولياء إليه فلما نهاه عن مفارقتها كان كالدليل على أنها لم تحل

للأول إذا فارقها. وهم يريدون الاستحلال. وإنما درأ عمر رضي الله عنه العقوبة مع أنه قال لا أوتى بمحـلل إلا رجمته. لأنه أعرابي جدير بأنه لا يعلم حدود ما أنزل الله على رسوله.

وثالثها: إنهم لما قالوا له طلقها قال الأمر إليها فدل على أن مقامه مشروط وهذا إنما يكون قبل لزوم النكاح وصحته.

ورابعها: إنه قد روى بعض المالكية أن عمر رضي الله عنه بعث المرأة لواسطة بينهما التي تسمى الدلالة ونكل بها وهذا دليل على أنها فعلت ما لا يحل.

الوجه الخامس: إن هذا الأثر ليس فيه عودها إلى المطلق بل فيه النهي عن ذلك، وليس فيه دوام نيةالتحليل بل فيه أنه صار نكاح رغبة بعد أن كان تحليلاً فإن كان بنكاح مستأنف فلا كلام، وإن كان باستدامة النكاح الأول فهذا مما قد يسوغ فيه الخلاف، كما في النكاح بدون إذن المرأة أو نكاح العبد بدون إذن سيده أو بيع الفضولي وشرائه، فإنه قد اختلف فيه هل هو مردود أو موقوف، وبعض الفقهاء يقول ان الشرط الفاسد إذا حذف بعد العقد صح، فيمكن أن يكون قول عمر رضي الله عنه مخرجاً على هذا، فإن الصحابة قد اختلفت فيه، ونية التحليل كاشتراطه، فيكون هذا الشرط الفاسد إن حذف صح العقد وإلا فسد، وإذا حمل الحديث على هذا فهو محل إختلاف في مسألة أخرى، ولا يلزم من ذلك الخلاف في مسألة المحلل، ولهذا لما أفتى أحمد في نكاح المحلل بأن يفرق بينهما وإن حدث له رغبة بعد ذلك، كما دلت عليه السنة وكما فعل عثمان وقاله ابن عمر، إعترض عليه بحديث عمر هذا، فأجاب بأنه غير مسند فلا يعارض الآثار المسندة، وإنما اعترض عليه بذلك بناء على الآثار قد اختلفت في نكاح المحلل، هل له أن يمسكها به، ولم يقل أحد أنها اختلفت في صحة أصل النكاح ولا في جواز عودها إلا الأول بالتحليل، وإذا كانت هذه الحكاية بهذه المثابة من الإسناد والإحتمال لم تعارض ما عرف من كلام عمر رضي الله عنه فيما رواه عنه ابنه، ومن سمعه يخطب على منبر المدينة.

ومما يبين أن مثل ذلك قد يقع فيه إلتباس، ما رواه سعيد في سننه ثنا جرير عن مغيرة قال قلت لإبراهيم هل كان عمر بن الخطاب حلل بين رجل وامرأته، فقال لا إنما كانت لرجل امرأة ذات حسب ومال فطلقها زوجها تطليقة أو اثنتين فبانت منه، ثم إن

عمر تزوجها فهنى بها وقالوا لولا أنها امرأة ليس بها ولد فقال عمر وما بركتهن إلا أولادهن فطلقها قبل أن يتزوجها فتزوجها زوجها الأول. قال مغيرة عن أبي معشر كان زوجها الأول الحرث بن أبي ربيعة، فهذا مغيرة قد بلغه أما عن أبي معشر أو غيره أن عمر حلل امرأة حتى أخبره إبراهيم أنه إنما كان نكاح رغبة، لا أنه تزوجها للتحلل لكن لأنه طلقها عقب الدخول بها أوعقب العقد، توهم لم يعلم حقيقة الأمر أنه كان تحليلاً، فكذلك دون الرقعتين لما بلغهم أنهم طلبوا منه أن يطلق، وبذلوا له المال على ذلك فامتنع ظنوا أنه كان محللاً، فإن وقوع الطلاق أشد إيهاماً للتحليل من مسألته فإن كان توهمه مع وقوع الطلاق باطلاً كان توهمه مع مسألة الطلاق أولى بذلك.

الوجه السادس: إنه لو ثبت عن عمر رضي الله عنه أنه صحح نكاح المحلل فيجب أن يحمل هذا منه على أنه رجع عن ذلك، لأنه ثبت عنه من غير وجه التغليظ في التحليل والنهي عنه، وأنه خطب الناس على المنبر فقال لا أوتى بمحلل ولا محلل له إلا رجمتهما، وكذلك ذكر ابنه أن التحليل سفاح، وأن عمر لو رأى أصحابه لنكلهم، وبين أن التحليل يكون باعتقاد التحليل وقصده، كما يكون بشرطه، وقد كانوا في صدر خلافته يستحلون المتعة بناء على ما تقدم من رسول الله ﷺ فيها من الرخصة، يفعل ذلك من يبلغه تحريمها بعد ذلك، فلعله في ذلك الوقت كان يقصد من يقصد التحليل، ثم بعد هذا بلغ عمر رضي الله عنه النهي عن التحليل، فخطب به وأعلن حكمه كما خطب عن المتعة وأعلن حكمها، ولا يمكن أن يكون رخص في التحليل بعد النهي لأن النهي إنما يكون عن علم بسنة رسول الله ﷺ، بخلاف ترك الإنكار فإنه يكون عن الإستصحاب، وما نهى عنه رسول الله ﷺ ولعن فاعله فإنه لا يمكن تغيير ذلك بعد موته، فثبت أن الصحابة رضوان الله عليهم لم يختلفوا في ذلك.

* * *

المسلك الخامس

إن الله سبحانه قال بعد قوله الطلاق مرتان وبعد ذكر الخلع: ﴿**فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ**﴾[٢٤٥]، ونكاح المحلل والمتعة ليس بنكاح

---

(٢٤٥) سورة: البقرة، آية: ٢٣٠.

عند الإطلاق، وليس المحلل والمتمتع بزوج، وذلك لأن النكاح في اللغة الجمع والضم على أتم الوجوه، فإن كان إجتماعاً بالأبدان فهو الإيلاج الذي ليس بعده غاية في إجتماع البدنين، وإن كان إجتماعاً بالعقود فهو الجمع بينهما على وجه الدوام واللزوم، ولهذا يقولون استنكحه المذي إذا لازمه وداومه، يدل على ذلك أن ابن عباس سئل عن المتعة وكان يبيحها أنكاح هي أم سفاح فقال ليست بنكاح ولا سفاح ولكنها متعة، فأخبر عمر رضي الله عنه أنها ليست بنكاح لما لم يكن مقصودها الدوام واللزوم.

ولهذا لم يكن يثبت فيها أحكام النكاح المختصة بالعقد من الطلاق والعدة والميراث وإنما كان يثبت فيها أحكام الوطء وكذلك قال غير ابن عباس مثل ابن مسعود وغيره من الصحابة والتابعين نسخ المتعة والنكاح والطلاق والعدة والميراث فإذا كان المستمتع الذي له قصد في الإستمتاع بها إلى أجل ليس بناكح حيث لم يقصد دوام الإستمتاع ولزومه، فالمحلل الذي لم يقصد شيئاً من ذلك، أولى أن لا يكون ناكحاً وقوله بعد هذا نكحت أو تزوجت وهو يقصد أن يطلقها بعد ساعة أو ساعتين، وليس له فيها غرض أن تدوم معه ولا تبقى، كذب منه وخداع، وكذلك قول الولي له زوجتك أو أنكحتك وقد شارطه أنه يطلقها إذا وطئها. وهذا هو المعنى الذي ذكره ابن عمر رضي الله عنه حين سئل عن تحليل المرأة لزوجها فقال، ذلك السفاح لو أدرككم عمر لنكل بكم، وقال لا يزالان زانيين وإن مكثا عشرين سنة، إذا علم الله أنهما أرادا أن يحلها له. وهو معنى قول عمر لو أوتى بمحلل ولا محلل له إلا رجمتهما.

وبين هذا أن الزوج المطلق في الخطاب إنما يعقل منه الرجل الذي يقصد مقامه ودوامه مع المرأة. بحيث نرضى مصاهرته وتعتبر كفاءته وتطيق المرأة ووليها أن يملكها. وهذا المجلل الذي جيء به للتحليل ليس بزوج وإنما هو تيس أستعير لضرابه، والله عزّ وجلّ قد علم من المرأة ووليها أنهم لا يرضونه زوجاً فإذا أظهروا في العقد قولهم زوجناك وأنكحناك وهم غير راضين بكونه زوجاً. كان هذا خداعاً واستهزاء بآيات الله سبحانه.

يؤيد هذا: إن الله سبحانه حرم هذه المطلقة حتى تنكح زوجاً غيره، والنكاح المفهوم في عرف أهل الخطاب إنما هو نكاح الرغبة، لا يعقلون عند الإطلاق إلا

هذا، ولو أن الرجل قال لابنه إذهب فانكح فصار محللاً لعده أهل العرف غير ممتثل لأمر أبيه، وإنما يسمى ما دون هذا نكاحاً بالتقييد، مثل أن يقال نكاح المتعة نكاح المحلل كما يقال بيع الخمر وبيع الخنزير وفرق بين ما يقتضيه مطلق اللفظ وما يقتضيه مع التقييد، والله سبحانه قد قال حتى تنكح زوجاً غيره، ولم يرد به كل ما يسمى نكاحاً مع الإطلاق أو التقييد بإجماع الأمة، فإن ذلك يدخل فيه نكاح ذوات المحارم، فلا بد أن يراد به ما يفهم من لفظ النكاح عند الإطلاق في عرف المسلمين.

يقوي هذا: أن التحريم قبل هذا النكاح ثابت بلا ريب، ونكاح الرغبة رافع لهذا التحريم بالإتفاق، وأما نكاح المحلل فلم نعلمه مراداً من هذا الخطاب ولا هو مفهوم منه عند الإطلاق، فيبقى التحريم ثابتاً حتى يقول الدليل على أنه نكاح مباح، ومعلوم أنه لا يمكن أحد أن يذكر نصاً يحل هذا النكاح، ولم يثبت دخوله في اسم النكاح المطلق، ولا يمكن حله بالقياس، فإنه لا يلزم من حل نكاح الرغبة حل نكاح المحلل، كما لا يخفى فإن الراغب مريد للنكاح، فناسب أن يباح له ذلك، وأما المحلل فليس له غرض في النكاح، ولا إرادة فلا يلزم أن يباح له ما لا رغبة له فيه، إذ الإرادة مظنة الحاجة، فلا يلزم من إباحة الشيء للمحتاج إليه، أو لمن هو في مظنة الحاجة إليه إباحته لم يعلم من نفسه أنه لا إرادة له، ولا قصد في ذلك، بل هو راغب عنه زاهد فيه، لولا تطليق ذلك المطلق الأول وإعادتها إليه، لم يكن له غرض في أن ينكح، وحل المرأة للمطلق الأول ليس هو المقصود بالنكاح حتى يقول هذه حاجة للناكح، وإنما الحاجة هنا للمطلق، وذلك قد حرم عليه هذا، ثم إن تلك الحاجة لا تحصل بالنكاح وإنما تحصل برفعه بعد وقوعه، فلم يكن له غرض في النكاح ولا فيما هو من توابع زائل، وإنما غرضه نكاح زائل، والنكاح ليس مما يقصد بعقده الانتفاع بإزالة الملك كعقد البيع وإنما منفعته منوطة بوجوده فإذا لم يقصد به إلا أن يزيله لمنفعة الأول فليس عاقداً لشيء من مقاصد النكاح، فلا يصح إلحاقه بمن يعقد النكاح لمقاصده أو بعضها.

يوضح ذلك: أن ما هو محظور في الأصل لا يباح منه إلا ما فيه منفعة، كذبح الحيوان فإنه قبل القتل محرم وإنما أبيح قتله لمنفعة الأكل ونحوها، فإذا قتل لا للانتفاع به كان ذلك القتل محرماً، وكذلك الإبضاع حرام قبل العقد، وإنما أبيحت

بعد العقد، وأبيح العقد عليها للإنتفاع بمقاصد النكاح والنفع بها فإذا عقد لغير شيء من مقاصد النكاح كان ذلك حراماً عبثاً، وإن كان قد قصد بهذا تحليلها لمن حرمت عليه، فإن التحليل فرع لزوال النكاح وزوال النكاح فرع لحصول النكاح والنكاح فرع لإرادة مقاصده، فإذا جعل مقصوده التحليل الذي هو فرع فرعه صار فرع فرع الفرعي أصلاً، وصار هذا كرجل قال لامرأته أنت علي كظهر أمي حتى تذبح هذه الشاة، أو آلى من امرأته حتى تذبح هذه الشاة، فقام هو أو غيره فذبحها لغير الأكل ولم يقصد بها التذكية المبيحة للحم، وإنما قصد مجرد حل اليمين، فإن هذا الذبح لا يبيح اللحم لأن الذبح إنما أباحه الشارع لمقصود حل اللحم، ثم قد يحصل في ضمن ذلك حل يمين وغيرها، فإن فات ذلك المقصود لم يثبت الحل بحال وإن، قصد شيء آخر كذلك هذا النكاح له مقصود فإذا لم يقصد كان الفرج حراماً وإن قصد باستحلال الفرج شيء آخر، وقد سوى الله سبحانه بين الفروج والذبائح في قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ﴾(٢٤٦).

وكذلك سوت السنة والإجماع القديم بينهما في تحريمهما من المجوس ونحوهم، وفي الإحتياط فيهما إذا اشتبه مباح أحدهما بمحظوره أو اشتبه السبب المبيح بغيره، أو اختلط كما دل عليه حديث عدي بن حاتم وغيره، بل مسألة التحليل أقبح من هذا فإن الذبائح هنا يمكنه أن يقصد الذبح المشروع، ويحصل في ضمنه حل اليمين، وحيث لم تقصد التذكية المبيحة فلم يقصد بالذبح أن يزيل التذكية بعد هذا، والمحلل لم يقصد شيئاً من مقاصد النكاح، بل قصد رفع النكاح وإزالته.

يقرر هذا أن الله سبحانه أطلق النكاح في هذه الآية وفسره رسول الله ﷺ المبين مراده بأن النكاح التام الذي يحصل فيه مقصود النكاح، وهو الجماع المتضمن ذوق العسيلة فعلم أنه لم يكتف بمجرد ما يسمى نكاحاً مع التقييد، وإنما أرد ما هو النكاح المعروف، الذي يفهم عند الإطلاق، وذلك إنما هو نكاح الرغبة المتضمن ذوق العسيلة، وهذا بين إن شاء الله تعالى، وإذا ثبت أن هذا ليس بنكاح ثبت أنه حرام لأن الفرج حرام إلا بنكاح أو ملك يمين، وثبت أنها لا تحل للمطلق إذ الله حرمها عليه حتى تنكح زوجاً غيره.

(٢٤٦) سورة: المائدة، آية: ٥.

المسلك السادس

إنه سبحانه قال: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ ان يُقِيمَا حُدُودَ ٱللهِ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾(٢٤٧). يعني فإن طلقها هذا الزوج الثاني الذي نكحته فلا جناح عليهما، وعلى المطلق الأول أن يتراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله، وحرف أن في لسان العرب لما يمكن وقوعه وعدم وقوعه، فإما ما يقع لازماً أو غالباً فيقولون فيه إذا فاتهم يقولون إذا احمر البسر فآتني ولا يقولون إن أحمر البسر لأن إحمراره واقع فلما قال فإن طلقها علم أن ذلك النكاح المتقدم نكاح يقع فيه الطلاق تارة ولا يقع أخرى، ونكاح المحلل يقع فيه الطلاق لازماً أو غالباً، وإنما يقال في مثله فإذا طلقها ولا يقال فالآية عمت كل نكاح، فلهذا قيل فإن طلقها إذ من الناكحين أن يطلق ومنهم من لا يطلق، وإن كان غالب المحللين يطلق لأنا نقول لو أراد سبحانه ذلك لقال فإن فارقها لأنه قد يموت عنها، وقد تفارقه بانفساخ النكاح بحدوث مهر أو رضاع أو لعان أو بفسخه لعسرة أو غيرها فتحل، لكن هذه الأشياء ليست بيد الزوج وإنما بيده الطلاق خاصة، فهو الذي إذا قيل فيه إن طلق حلت للأول، دل على أن النكاح نكاح رغبة قد يقع فيه الطلاق وقد لا يقع، لا نكاح دلسة يستلزم وقوع الطلاق إلا نادراً، ولو قيل فإن فارقها دل ذلك على أن النكاح تقع فيه الفرقة تارة ولا تقع أخرى، ومعلوم أن نكاح الرغبة والدلسة بهذه المثابة، فيشبه والله أعلم أن يكون إنما عدل عن لفظ فارق إلى لفظ طلق للإيذان بأنه نكاح قد يكون فيه الطلاق، لا نكاح معقود لوقوع الطلاق.

يؤيد هذا: ان لفظة الفراق أعم فائدة وبه جاء القرآن في مثل قوله سبحانه: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾(٢٤٨) فلو لم يكن في لفظ الطلاق خصيصة لكان ذكره أولى، وما ذكرناه فائدة مناسبة يتبين بملاحظتها كمال موضع الخطاب.

يبين هذا: أن الغاية المؤقتة بحرف حتى تدخل في حكم المحدود المغيا لا نعلم بين أهل اللغة خلافاً فيه، وإنما اختلف الناس في الغاية المؤقتة بحرف إلى

---

(٢٤٧) سورة: البقرة، آية: ٢٣٠.

(٢٤٨) سورة: الطلاق، آية: ٢.

ولهذا قالوا في قولهم أكلت السمكة حتى رأسها وقدم الحاج حتى الشاة وغير ذلك أن الغايات داخلة في حكم ما قبلها فقوله سبحانه: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾(٢٤٩) يقتضي أنها لا تحل له حتى توجد الغاية التي هي نكاح زوج غيره، وأن هذه الغاية إذا وجدت انتهى ذلك التحريم المحدود إليها، وانقضى وهذا القدر وحده كاف في بيان حلها للأول إذا فارقها الثاني بموت أو فسخ أو طلاق، لأنه إذا نكحها زوج غيره فقد زال التحريم الذي كان وجد بالطلقات الثلاث، وبقيت كسائر المحصنات فيها تحريم آخر من غير جهة الطلاق، فإذا زال هذا التحريم بالفرقة لم يبق فيها واحد من التحريمين، فتعود كما كانت، أو أنه أريد بنكاح زوج غيره، مجموع مدة النكاح بناء على أن النكاح اسم لمجموع ذلك. كما يقال لا أكلمك حتى تصلي، فإن كان المراد هذا كان التقدير أنها لا تحل له إلا بعد انقضاء نكاح زوج غيره.

ومعناه كمعنى الأول. فلما قيل بعد هذا فإن طلقها فلا بد أن يكون فيه فائدة جديدة غير بيان توقف الحل على الطلاق. وهو والله أعلم التنبيه على أن ذلك الزوج موصوف بجواز التطليق. وعدم جوازه أعني وقوعه تارة وعدم وقوعه أخرى.

وإذا أردت وضوح ذلك فتأمل قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾(٢٥٠) فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله لما كان التطهير فعلاً مقصوداً. جيء فيه بحرف التوقيت. ولما كان الطلاق هنا غير مقصود جيء فيه بحرف التعليق. فلو كان نكاح المحلل مما يدخل في قوله حتى تنكح لكان هو الغالب على نكاح المطلقات. وكان الطلاق فيه مقصوداً فكان بمنزلة تلك الآية. لكن لما لم يكن كذلك فرق الله. بينهما في تلك الآية. إلا أنه لما توقف الحل على شرطين قال: ﴿فَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾.

فبين أن ذلك التحريم الثابت بفعل الله. زال بوجود الطهر. ثم بقي نوع آخر أخف منه. يمكن زواله بفعل الآدمي بين حكمه بقوله: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾.

---

(٢٤٩) سورة: البقرة، آية: ٢٣٠.

(٢٥٠) سورة: البقرة، آية: ٢٢٢.

وهنا لم يرد بقوله فإن طلقها بيان توقف الحل على طلاقها لأن ذلك معلوم قد بينه بقوله في المحرمات والمحصنات من النساء. ولأن الطلاق ليس هو الشرط وإنما الشرط أي فرقة حصلت ولأن الطلاق وحده لا يكفي في الحل حتى تنقضي عدة المطلق، وعلم الأئمة بأن المتزوجة لا تحل أظهر من علمهم بأن المعتدة لا تحل، فلو أريد هذا المعنى لكان ذكره العدة أوكد، فظهر أنه لا بد من فائدة في ذكر هذا الشرط، ثم في تخصيص الطلاق. ثم ذكره بحرف إن وما ذاك والله أعلم إلا لبيان أن النكاح المتقدم المشروط هو الذي يصح أن يقال فيه. فإن طلقها ونكاح المحلل ليس كذلك والله أعلم.

* * *

المسلك السابع

قوله سبحانه تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللهِ﴾[٢٥١] قال هذا بعد أن قال سبحانه: ﴿وَلَا يَحِلُّ لكم أَن تَأْخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ ٱللهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللهِ فَأُوْلَـٰئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾[٢٥٢] فأذن الله سبحانه في فديتها إن خيف أن لا يقيما حدود الله لأن النكاح له حدود وهو ما أوجب الله لكل من الزوجين على الآخر.

فإذا خيف أن يكون في اجتماعهما تعد لحدود الله، كان افتداؤها منه جائزاً. ثم ذكر الطلقة الثالثة ثم ذكر أنها إذا نكحت زوجاً غيره ثم طلقها فلها أن تراجع زوجها الأول. إن ظنا أن يقيما حدود الله. فإنما أباح معاودتها له إذا ظنا إقامة حدود الله. كما أنه إنما أباح افتداؤها منه إذا خافا أن لا يقيما حدود الله، لأن المشروط هنا الفداء. ويكفي في إباحة الفرقة خوف الذنب في المقام والمشروط هنا النكاح. ولا بد في المجامعة من ظن الطاعة. وإنما شرط هذا الشرط لأنه قد أخبر عنهما أنهما كانا يخافان أن لا يقيما حدود الله. فلا بد مع ذلك من النظر إلى تلك الحال. هل تبدلت

---

(٢٥١) سورة: البقرة، آية: ٢٣٠.

(٢٥٢) سورة: البقرة، آية: ٢٢٩.

أو هي باقية بخلاف الزوج المبتدأ. فإن ظن إقامة حدود الله موجودة لأنه لم يكن هناك حال تخالف هذا، ونظير هذا قوله سبحانه: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓاْ إِصْلَٰحاً﴾(٢٥٣).

لأن الطلاق غالباً إنما يكون عن شر. فإذا ارتجعا مريداً للشر بها لم يجز ذلك، بل يكون تسريحها هو الواجب. لكن قال هناك أحق بردهن فجعل الرد إلى الزوج خاصة لأن الكلام في الرجعية. وقال هنا أن يتراجعا فجعل التراجع إلى الزوجين جميعاً لأن الكلام في المطلقة ثلاثاً. وهي لا تحل بعد الزوج الثاني إلا بعقد جديد موقوف على رضاها وكان في هذا دليل على أن هذه المرأة الواحدة. إجتمع فيها طلقتان وفدية وطلقة ثالثة، كما قال ابن عباس وغيره، فإذا تبين أن الله سبحانه، إنما أباح النكاح الذي قد يخاف فيه من ضرر لمن ظن أنه يقيم حدود الله فيه علم، أن النكاح المباح هو النكاح الذي يحتاج فيه إلى إقامة حدود الله في المعاشرة، ونكاح المحلل ليس هو من هذا، فإنه إذا كان من نيته أن يطلقها عقيب وطئها فليس هناك عشرة يحتاج معها إلى إقامة حدود الله، فلا يكون هذا الظن شرطاً فيه وهو خلاف القرآن.

ويظهر ذلك بما لو أراد المطلق الأول أن يحلها للمطلق الثاني، فإن الله سبحانه إنما أباح لهما أن يتراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله، ونكاح المحلل لا يحتاج صاحبه أن يظن ذلك. فإن قال قائل بل اشترط ذلك في نكاح المحلل، قيل له إذا قال لك المحلل أنا من نيتي أن أطأها الساعة وأطلقها عقيب ذلك وكذلك هي من نيتها ذلك فهل يباح لنا ذلك، مع إن أقمنا لم نظن أنا نقيم حدود الله، فإن قال نعم خالف كتاب الله، وإن قال لا بطل مذهبه وترك أصله، يبين ذلك أن غالب المحللين أعني الرجل المحلل والمرأة لا يظنان أنهما يقيمان حدود الله، لأن كل واحد منهما لا رغبة له في صاحبه، وإنما تزوجه ليفارقه ومن كانت هذه نيته كيف يظن أن يقيم حدود الله معه، لا سيما إذا تشارطا على ذلك، ولا يجوز أن يقال المعتبر في نكاح المحلل أن يظن إقامة حدود الله في الساعة التي يعاشرها فيها فقط، لأنه من المعلوم أن حسن العشرة ساعة ويوماً لا يعدمه أحد من الناس في الأمر العام، فإن كان هذا هو المشروط فهذا حاصل لكل أحد فلا حاجة إلى اشتراطه، وهذا بين إن شاء الله تعالى، وقد روي عن مجاهد

(٢٥٣) سورة: البقرة، آية: ٢٢٨.

في قوله إن ظنا أن يقيما حدود الله قال إن علما أن نكاحهما على غير دلسة وأراد بالدلسة التحليل، ومعنى كلامه والله أعلم أن علم المطلق الأول والزوجة أن النكاح الثاني كان على غير دلسة، فحينئذ إذا تزوجها يكون بحيث يظن أن يقيم حدود الله من الطلاق الأول، والنكاح الذي بعده ثم الطلاق والنكاح أيضاً، أما إذا تزوجها نكاح دلسة وطلقها ثم تراجعا، لم يكونا قد ظنا أن يقيما حدود الله التي هي تحريمها أولاً ثم حلها للثاني ثم حلها للأول، فعلى هذا تكون الآية عامة في ظن صحة النكاح وظن حسن العشرة، وأحد الظنيين لأجل الماضي والحاضر، والآخر متعلق بالمستقبل، ولهذا والله أعلم لم يجعل الظن علماً هنا، فلم يرفع الفعل حتى تكون أن الخفيفة من الثقيلة الدالة على أن الظن يقين، بل نصب بأن الخفيفة لنعلم أنه على بابه، ولأن كون الزوج الثاني لم يكن محللاً قد لا يتيقن. وإنما يعلم بغالب الظن، وعلى هذا ففي الآية حجة ثابتة من هذا الوجه.

* * *

المسلك الثامن

قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِّتَعْتَدُواْ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُواً﴾[٢٥٤]، وقد روى ابن ماجه وابن بطة بإسناد جيد عن أبي بردة عن أبي موسى عن النبي ﷺ قال: «ما بال أقوام يلعبون بحدود الله ويستهزئون بآياته طلقتك راجعتك طلقتك راجعتك»[٢٥٥] وفي لفظ لابن ماجه «خلعتك راجعتك» وقد روى مرسلاً عن أبي بردة، فوجه الدلالة أن الله سبحانه حرم على الرجل أن يرتجع المرأة يقصد بذلك مضارتها بأن يطلقها ثم يمهلها حتى تشارف انقضاء العدة، ثم يرتجعها ثم يطلقها قبل جماع أو بعده، ويمهلها حتى تشارف انقضاء العدة ثم يرتجعها ثم يطلقها، فتصير العدة تسعة أشهر وهكذا، فسره عامة العلماء من الصحابة والتابعين، وجاء فيه حديث مسند.

---

(٢٥٤) سورة: البقرة، آية: ٢٣١.

(٢٥٥) سبق تخريجه.

ومعلوم أن هذا الفعل لو وقع اتفاقاً من غير قصد منه بأن يرتجعها راغباً فيه ثم يبدو له فيطلقها ثم يبدو له فيرتجعها راغباً ثم يبدو له فيطلقها لم يحرم ذلك عليه، لكن لما فعله لا للرغبة لكن لمقصود آخر وهو أن يطلقها بعد ذلك ليطيل العدة عليها حرم ذلك عليه، وتطويل العدة هنا لم يحرم لأنه في نفسه ضرر، فإنه لو كان كذلك لحرم وإن لم يقصد الضرر كالطلاق في الحيض أو بعد الوطء قبل استبانة الحمل، وإنما حرم لأنه قصد الضرر، فالضرر هنا إنما حصل بأن قصد بالعقد فرقة توجب ضرراً لو حصل بغير قصد إليه لم يكن سببه حراماً، كما أن المحلل قصد بالعقد فرقة توجب تحليلاً لو حصل بغير قصد لم يكن سببه حراماً، فإما أن يكون القصد لغير مقصود العقد محرماً للعقد أو لا يكون، فإن لم يكن محرماً للعقد والفعل المقصود هنا وهو الطلاق الموجب للعدة ليس محرماً في نفسه، فيجب أن يكون صحيحاً على أصل من يعتبر ذلك، وهو خلاف القرآن، وإن كان محرماً للعقد فيجب أن يكون نكاح المحلل باطلاً، وذلك أن الطلاق المنضم إلى النكاح المتقدم يوجب العدة المحرمة لنكاحها، ويوجب حلها للزوج الأول، فلا فرق بين أن يقصد النكاح وجود تحريم شرع ضمناً، أو وجود تحليل شرع ضمناً. فإنه ما شرع الله من التحريم أو التحليل ضمناً وتبعاً لا أصلاً وقصداً، ومتى أراده الإنسان أصلاً وقصداً فقد ضاد الله في حكمه.

يوضح ذلك: أن الطلاق سبب لوجوب العدة، وإذا وقع كانت العدة عبادة لله تثاب المرأة عليها إذا قصدت ذلك، كما أن الطلاق الثاني سبب يحل المطلقة، والرجعة مقصودها المقام مع الزوجة لا فراقها. كما أن النكاح مقصوده ذلك، ولكن في العدة ضرر بالمرأة يحتمل من الشارع إيجاب ما يتضمنه، ولا يحتمل من العبد قصد حصوله، وكذلك في طلاق الزوج الثاني حل لمحرم، وزوال ذلك التحريم يتضمن زوال المصلحة الحاصلة في ذلك التحريم، فإنه لولا ما في تحريمها على المطلق من المصلحة لما شرعه الله، وزوال هذه المصلحة يحتمل من الشارع إثبات ما يتضمنه، ولا يحتمل من العبد قصد حصوله، ولا فرق في الحقيقة بين قصد تحليل ما لم يشرع تحليله مقصوداً. وبين قصد تحرم ما لم يشرع تحريمه مقصوداً والله أعلم. وهذا الوجه قد تقدم التنبيه عليه في قاعدة الحيل، وإنما ذكرناه هنا لخصوصه في النكاح والرجعة.

* * *

المسلك التاسع

قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ هُزُواً﴾[٢٥٦] ومن آيات الله شرائع دينه في النكاح والطلاق والرجعة والخلع، لأنها الطريق التي يحل بها الحرام من الفروج أو يحرم بها الحلال، وهي من دين الله الذي شرعه لعباده، وكل ما دل على أحكام الله فهو من آياته، والعقود دلائل على الأحكام الحاصلة بها، وذكره هذه الآية بعد أن أباح أشياء من هذه العقود وحرم أشياء دليل على أنها من الآيات، وإلا لم يكن ذكرها عقيب ذلك مناسباً، وعن أبي بردة عن أبي موسى عن النبي ﷺ أنه قال: «ما بال أقوام يلعبون بحدود الله ويستهزئون بآياته طلقتك راجعتك طلقتك راجعتك»[٢٥٧] رواه ابن ماجه وابن بطة وفي لفظ له: «خلعتك راجعتك طلقتك راجعتك».

وهذا دليل على أنها من آياته، وإذا كانت من آياته فاتخاذها هزواً ففعلها مع عدم اعتقاد حقائقها التي شرعت هذه الأسباب لها، كما أن استهزاء المنافقين أنهم إذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا، وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنما معكم إنما نحن مستهزئون، فيأتون بكلمة الإيمان غير معتقدين حقيقتها بل مظهرين خلاف ما يبطنون، فكل من أتى بالرجعة غير قاصد بها مقصود النكاح بل الضرار أو نحوه، أو أتى بالنكاح غير قاصد به مقصود النكاح بل التحليل ونحوه، فقد اتخذ آيات الله هزواً، حيث تكلم بكلمة العقد وهو غير معتقد للحقيقة التي توجبها هذه الكلمة من مقصود النكاح، كالمنافق في أصل الدين سواء فذاك نفاق في أصل الدين وهذا نفاق في شرائعه فإن قول الإنسان آمنا كقوله تزوجت هو إخبار عما في باطنه من الإعتقاد المتضمن للتصديق والإرادة من وجه، وهو إنشاء العقد للإيمان، وعقد النكاح من حيث هو يبتدىء الدخول في ذلك من وجه، فإذا لم يكن صادقاً في الإخبار عما في باطنه من الإعتقاد، إذ لا تصديق معه ولا إرادة له ولا هو داخل في حقيقة الإيمان والنكاح، بل إنما تكلم بكلمة ذلك لحصول بعض الأحكام التي هي من توابع ذلك، فليس هو صادقاً في هذه الكلمة لا من حيث هي إنشاء ولا من حيث هي إخبار.

وذكره في هذه الآية بعد قوله سبحانه: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِّتَعْتَدُواْ﴾ دليل

---

(٢٥٦) سورة: البقرة، آيه. ٢٣١.

(٢٥٧) سبق تخريجه.

على إمساكهن ضراراً من اتخاذ آيات الله هزواً، وما ذاك إلا لأن الممسك تكلم بالرجعة وهو غير معتقد لمقصود النكاح بل إنما نكح ليطلق، والطلاق ليس هو المقصود بالنكاح ولا من المقصود به، وإذا ثبت أن التحليل من اتخاذ آيات الله هزواً، ثبت أنه حرام ثم يلزم من تحريمه فساده بإبطال مقصود المحلل من ثبوت نكاحه، ثم نكاح المطلق وهذا الوجه قد تقدم ذكره بطريق العموم، في القاعدة الأولى في الإستدلال بآيات الإستهزاء، في تقرير أن المقاصد معتبرة في العقود، وإنما ذكر هنا لأن الكتاب والسنة دلاً على النهي عن الإستهزاء في النكاح بخصوصه، فلذلك ذكر في الأدلة العامة والخاصة، ثم لما دلت هذه الآية على إبطال الإستهزاء بآيات الله، وكان ذلك يدخل في الهازل والمحلل بطل على كل منهما مقصوده ومقصود الهازل أن لا ينعقد النكاح، فصحح عقده ومقصود المحلل هو التحليل فلا يحصل والله أعلم.

* * *

المسلك العاشر

إنه قصد بالعقد غير ما شرع له العقد، فيجب أن لا يصح وذلك لأن الله سبحانه شرع العقود أسباباً إلى حصول أحكام مقصودة، فشرع البيع سبباً لملك الأموال بطريق المعاوضة والهبة سبباً لملك المال تبرعاً، والنكاح سبباً لملك البضع، والخلع سبباً لحصول البينونة، فحقيقة البيع والهبة ومقصودهما المقوم لهما الذي لا قوام لهما بدونه إنتقال الملك من مالك إلى مالك على وجه مخصوص، وملك المال هو القدرة على التصرف فيه بجميع الطرق المشروعة، وحقيقة النكاح ومقصوده حصول السكن والإزدواج بين الزوجين لمنفعة المتعة وتوابعها ونحو ذلك، وحقيقة الخلع ومقصوده حصول البينونة بين الزوجين وأن تملك المرأة نفسها، فإذا تكلم بالكلمات التي هي صورة هذه العقود غير معتقد لمقاصدها وحقائقها بحيث يعلم من نفسه أنه إذا ثبت حقيقة العقد لم يرض لذلك لم يصح العقد لوجهين:

أحدهما: إن الله سبحانه إعتبر الرضى في البيع، فهو في النكاح أعظم اعتباراً، والرضا بالشيء إرادة له ورغبة فيه، فمن لم يكن مريداً ولا راغباً في مقصود العقد لم يكن راضياً به، فلا عقد له.

الثاني: إن عقد المكروه لا يصح مع أنه قد تكلم بالعقد، وما ذاك إلا لأنه قصد

بلفظ العقد دفع الضرر عن نفسه، لا موجب ذلك اللفظ، كما قصد الناطق بكلمة الكفر مكرها دفع العذاب عن نفسه، لا حقيقة الكفر، وكذلك المخادع مثل المحلل ونحوه قصد بلفظ العقد رفع التحريم بأن يطلقها، لا موجب ذلك اللفظ فهو كنطق المنافق بكلمة الإيمان، كما أن الأول كنطق المكره بها فكلاهما لم يثبت في حقه حكم هذا القول، لأنه قصد به غير موجبه، بل إما بعض توابع موجبه أو غير ذلك، لكن المكره معذور لأنه محمول عليه بسبب من خارج، والمخادع غير معذور إذ هو محمول عليه بسبب من نفسه.

ونكتة هذا: أن مقصود النيات معتبرة في العقود، كاعتبارها في العبادات، فإن الأعمال بالنيات، فكل من قصد بالعقد غير المقصود الذي شرع له ذلك العقد بل قصد به سبباً آخر أراد أن يتوسل بالعقد إليه، فهو مخادع، بمنزلة المرائي الذي يقصد بالعبادات عصمة دمه وماله لا حقيقة العبادة، وإن كان هذا مقصوداً تابعاً لكنه ليس هو المقصود الأصلي، وقد تقدم تقرير هذا الوجه في الأدلة العامة لكن ما كان من تلك الأدلة لا يمس بخصوصه مسألة التحليل لم نذكره وما دل عليها خصوصاً كما دل على قاعدة الحيل عموماً ذكرنا لأن تلقي الحكم من دليل يقتضيه بعينه أقوى من تلقيه من دليل عام.

* * *

المسلك الحادي عشر

إن الله سبحانه حرم المطلقة ثلاثاً حتى تنكح زوجاً غيره، ومعلوم أن الله سبحانه إنما حرم ذلك لاشتمال هذا التحريم على مصلحة لعباده، وحصول مفسدة في حلها له بدون الزوج الثاني، وابتلاء وامتحاناً لهم ليميز من يطيعه ممن يعصيه، وقد قيل كان الطلاق في الجاهلية من غير عدد كلما شاء الرجل طلق المرأة ثم راجعها فقصر الله الأزواج على ثلاث تطليقات ليكف الناس عن الطلاق إلا عند الضرورة فإذا علم الرجل أن المرأة تحرم عليه بالطلاق كف عن ذلك، إلا إذا كان زاهداً في المرأة، فإذا كان هذا التحريم يزول بأن يرغب إلى بعض الأراذل في أن يطأ المرأة ويعطي شيئاً على ذلك، كان زوال هذا التحريم من أيسر الأشياء، فما أكثر من يريد أن يطأ ويبذل، فكيف إذا أعطى على ذلك جعلاً.

ولهذا قال ﷺ: «لا ترتكبوا ما ارتكبت اليهود، فتستحلون محارم الله بأدنى الحيل»، فإن أدنى الحيلة من الحيل يمكن استحلال المحارم بها، وإذا كان التحريم المتضمن لجلب مصالح خلعه ودفع المفاسد عنهم، يزول بأدنى سعي غير مقصود، لم يكن فيه كبير فائدة ولا مصلحة، وكان إلى اللعب أقرب منه إلى الجد كما تقدم تقرير ذلك في الأدلة العامة.

فإذا قيل: إن هذا حلال كان حقيقته أن المرأة تحرم على زوجها حتى ينزل عليها فحل من الفحول، وإن لم يكن له رغبة في نكاحها بل يعطى على ذلك جعلاً، لكن لا بد أن يظهر صورة العقد والتزام المهر والأعمال بالنيات فيكون قائل هذا قد ادعى أن الله حرم المطلقة ثلاثاً حتى توطأ وطءً شبيهاً بالزنا بل هو زنا، فإن هذا معناه معنى الزنا إذ الزاني هو من يريد وطء المرأة، بدون النكاح الذي هو النكاح، ولهذا قال ابن عمر رضي الله عنهما وقد سئل عن التحليل هو السفاح لو أدرككم عمر لنكلكم، وفي رواية عنه كنا نعده على عهد رسول الله ﷺ سفاحاً، وقال عمر رضي الله عنه لا أوتى بمحلل ولا محلل له إلا رجمتهما وشبهه النبي ﷺ بالتيس المستعار.

إذ المقصود وطؤه لا ملكه، كذلك هذا المحلل إنما يقصد منه الوطء المجرد لا أحكام العقد الذي هو الملك، ولما رأى كثير من أهل الكتاب أن بعض المسلمين يقول أن المطلقة تحرم حتى توطأ على هذا الوجه، وقد رأى أن معنى هذا معنى الزنا، وحسب أن هذا من الدين المأخوذ عن رسول الله ﷺ، أو تجاهل بإظهار ذلك أخذ يعير المسلمين بهذا ويقول، إن دينهم أن المطلقة تحرم حتى تزني فإذا زنت حلت ذكر ذلك أبو يعقوب الجوزجاني وبعض المالكية وغيرهم حتى اعتمد بعض أعداء الله النصارى فيما يهجو به شرائع الإسلام على مسألة التحليل، وأخذ ينفر أهل دينه عن الإسلام بالتشنيع بها، ولم يعلم عدو الله أن هذا لا أصل له في الدين ولا هو مأخوذ عن السابقين، ولا عن التابعين لهم بإحسان، بل قد حرمه الله ورسوله. قال أبو يعقوب الجوزجاني وأقول إن الإسلام دين الله الذي اختاره واصطفاه وطهره، وهو حقيق بالتوقير والصيانة من علة تشينه، وأن ينزه عما أصبح أمناء الملل من أهل الذمة، يعيرون به المسلمين على ما تقدم فيه من النهي عن رسول الله ﷺ.

وبالجملة: فهذا بين لمن تأمل وأنصف فإن دين الله أزكى وأطهر من أن يحرم

فرجاً من الفروج حتى يستعار له من تيس من التيوس، لا يرغب في نكاحه ولا في مصاهرته ولا يرغب بقاؤه مع المرأة أصلاً فينزو عليها وتحل بذلك، فإن هذا بالسفاح أشبه منه بالنكاح، بل هو سفاح وزنا كما سماه أصحاب رسول الله ﷺ فكيف يكون الحرام محللاً أم كيف يكون الخبيث مطيباً أو كيف يكون النجس مطهراً، وغير خاف على من شرح الله صدره للإسلام ونور قلبه بالإيمان أن هذا من أقبح القبائح التي لا تأتي بها سياسة عاقل فضلاً عن شرائع الأنبياء لا سيما أفضل الشرائع وأشرف المناهج والله سبحانه وتعالى أعلم، وأحكم من أن يشرع مثل هذا ولما رأت القلوب السليمة والفطر المستقيمة أن حقيقة هذا حقيقة السفاح لا النكاح، لم تلق له بالاً فصار يتولد من فعل هذا من المفاسد أضعاف مفاسد المتعة.

* * *

المسلك الثاني عشر

وهذا هو المسلك الثاني عشر وهو أن جواز التحليل قد أفضى إلى مفاسد كثيرة وصار مظنة لها ولما هو أكبر منها، وهو أن بعض التيوس المستعارة صار يحلل الأم وبنتها على ما أخبرني به من صدقته، لأنه قد نصب نفسه لهذا السفاح، فلا يميز من المنكوحة ولا له غرض في المصاهرة حتى يجتنب ما حرمته.

ومنها: إنه يجمع ماءه في أكثر من أربع نسوة بل أكثر من عشر وهو ما أجمع الصحابة على تحريمه، كما رواه عبيدة السلماني وغيره وأجمع المسلمون على أنه لا يجوز إذا كان الطلاق رجعياً.

ومنها: أن كثيراً ما يتوطأ هو والمرأة على أن لا يطأها إذ ليس له رغبة في ذلك، والمرأة لا تعده زوجاً فتنكشف أو تستحي أو تهاب أن تمكنه من نفسها لإستشعارها أنه لم يتخذ زوجاً.

ومنها: إنه غالباً لا يكون كفءً للمرأة ونكاح المرأة من غير كفء مكروه أو مشروط فيه رضا الأولياء، أو باطل وغالباً لا يراعى فيه شيء من ذلك.

ومنها: إن المطلقين لما ألقي إليهم خفة مؤونة الطلاق المحرم، إذا كان التحريم يزول بتيس يعطي ثلاثة دراهم أو أقل أو أكثر، حتى لقد بلغني ممن صدقته

أن بعض التيوس طلب أكثر ما بذل له، فقالت له المرأة وأي شيء تريد فعلت وأخذت سامح الناس في ذلك، حتى ربما كتم لزوج الطلاق وحللها بدون إذن الولي لعلمه بأن الولي لا يزوجها من ذلك الرجل، ونكاح المرأة من غير كفء بدون إذن الولي من أبطل النكاح وأعظمه مراغمة للشريعة ومما آل به إستخفاف شأن التحليل أن الأمر أفضى إلى أن صار كثير من الناس يحسب أن مجرد وطء الذكر مبيح حتى اعتقدوا أنها إذا ولدت ذكراً حلت، واعتقد بعضهم أنه إذا وطئها بقدمه حلت، واعتقد بعضهم أنه إذا صب دهناً فوق رأسها حلت كأنهم شبهوه بصب المني.

حدثني بهذه الأشياء من له خبرة بهذه الأشياء من النساء اللواتي تفضي النساء إليهن أسرارهن، وحله بالأول مستقر في نفوس كثير من الجهال، حتى بلغني أن الشيخ أبا حكيم النهرواني صاحب أبي الخطاب حضر حلقة شيخ نبيل الصورة فأكرمه، وسأل الشيخ أبو حكيم عن المطلقة ثلاثاً إذا ولدت ولداً ذكراً هل تحل فقال لا، فقال له الشيخ أنا أفتي أنها تحل من البصرة إلى هنا فقال له الشيخ أبو حكيم ما زلت تفتي بغير دين الإسلام، أو كما قال، فانظر إلى هذه الفضائح التي فيها انهدام شريعة الإسلام عند كثير من العامة، أصلها والله أعلم ما ألقي إليهم إبتداء من أن المطلقة ثلاثاً تحل بنكاح خارج عن النكاح المعروف، وإلا فلو أن المطلقة لا تنكح إلا كما تنكح المرأة إبتداء لم يشتبه النكاح الذي هو النكاح بشيء من هذه القبائح كاشتباه التحليل به، ومن مفاسده أن المرأة المطلقة إذا لم تنكح التيس نكاح رغبة لم يكن لها غرض في الولادة منه، ولا في أن يبقى بينهما علاقة، فربما قتلت الولد بل لعل هذا أوقع كثيراً، ودائماً وكثير منهن يستطيل العدة فإما أن تكذب أو تكتم.

وما ذاك إلا لأنه يتوالى عليها عدتان ليس بينهما نكاحاً وهي شديدة الرغبة في العودة إلى الأول؛ ولو أنها ألقي إليها اليأس من العود إلى الأول، إلا بعد نكاح تام كالنكاح المبتدأ لم يكن شيء من هذا ومن ذاك، ما بلغني أن رجلاً ترك من حلل امرأة في بيته فلما خرج دعته نفسه إلى أن راود المرأة عن نفسها وقال إن الحل لا يتم إلا برجلين، وما ذاك إلا لأنه رأى غيره قد أتى بالسفاح دعته نفسه إلى التشبه به إذ النفوس مجبولة على التشبه، ولو أن ذلك الرجل أحصن فرج المرأة ونكحها نكاح المسلمين لم يحدث هذا نفسه بالتشبه به في تلك المرأة.

ومن ذلك أن تجويز التحليل قد أفضى إلى ما هو غالب في التحليل المظهر بين الزوجين أو لازم له من الأمور المحرمة، وهو أن المرأة المعتدة لا يحل لأحد أن يصرح بخطبتها في عدتها، إلا أن يكون ممن يجوز له نكاحها في العدة، دل عليه الكتاب واجتمعت عليه الأمة قال تعالى: ﴿وَلَا تَعْزِمُوا۟ عُقْدَةَ ٱلنِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْكِتَـٰبُ أَجَلَهُۥ﴾[٢٥٨]، وقد قال قبل هذا: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِىٓ أَنفُسِكُمْ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَـٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا﴾[٢٥٩]. وأما التعريض فيجوز في حق من لا يمكن عودها إلى زوجها. مثل المتوفى عنها زوجها والمطلقة ثلاثاً عند الجمهور.

فأما المرأة المزوجة فلا يجوز أن تخطب تصريحاً ولا تعريضاً، بل ذلك تخبيب للمرأة على زوجها، وهو من أقبح المعاصي، والمطلقة ثلاثاً أحرم على المطلق من المزوجة، فلا يجوز له أن يصرح بخطبتها ولا يعرض لا في العدة ولا بعد العدة ثم إذا تزوجها رجل لم يجز له أن يصرح بخطبها أو لا يعرض حتى يطلقها ثم إذا طلقها لم يجز التصريح بخطبتها حتى تقضي العدة، وإنما يجوز التعريض إذا كان الطلاق ثلاثاً عند الجمهور، فإن كان الطلاق بائناً ففيه خلاف مشهور، وإن كان رجعياً لم يجز وفاقاً، وقد أفضى تجويز التحليل إلى أن يطلق الرجل المرأة ثلاثاً فيواعدها في عدتها على أن يتزوجها بعد التحليل، ويسعى هو في هذا التحليل، وربما أعطاها ما تعطيه المحلل، وأنفق عليها مدة العدتين إنفاقه على زوجته، فيا سبحان الله أين مواعدتها على أن يتزوجها وهي في العدة من غيره، وقد حرمه الله من مواعدتها على أن يتزوجها قبل العدة بدرجتين، وليس يخفي على اللبيب أن هذا ركوب للمحرم مكرراً مغلظاً، ومن شرح الله صدره للإسلام علم أن الفعل إذا كان مظنة لبعض هذه المفاسد حسم الشارع الحكيم مادته بتحريمه جميعه، ألا نرى أن النبي ﷺ لما استأذنه وفد عبد القيس في الانتباذ في وعاء صغير قال لو رخصت لكم في هذه لجعلتموها مثل هذه، ثم يشرب أحدكم حتى يضرب ابن عمه بالسيف أو كما قال ﷺ. وفي القوم رجل قد أصابه ذلك. قال فسرت رحلي حياء من النبي ﷺ. فحرم

---

(٢٥٨) سورة: البقرة، آية: ٢٣٥.

(٢٥٩) سورة: البقرة، آية: ٢٣٥.

الله ورسوله قليل الخمر وكثيرها، وحكم بنجاستها ونهى عن الخليطين، وعن شرب النبيذ بعد ثلاث وعن الأوعية المقوية كل ذلك حسماً للمادة، وإن كان العناد التام هو شرب المسكر، لأن القليل من ذلك يقتضي الكثير طبعاً.

فكذلك أصل التحليل لما كان مفضياً إلى هذه المفاسد كثيراً أو غالباً، كان الذي يقتضيه القياس تحريمه، وقد تقدم في مسلك الذرائع شواهد كثيرة لهذا الأصل، واعلم أنه ليس في المتعة شر إلا وفي التحليل ما هو شر منه بكثير، فإن المستمتع راغب إلى وقت فيعطي الرغبة حقها، بخلاف المحلل فإنه تيس مستعار، فمن العجب أن يشنع على بعض أهل الأهواء بنكاح المتعة، ولهم في استحلاله سلف، ومعهم فيه أثر وحظ من قياس، وإن كان مدفوعاً بما قد نسخه، ثم يرخص في التحليل الذي لعن الشارع فاعله ولم يبحه في وقت من الأوقات، واتفق سلف الأمة على لعن فاعله، وليس فيه حظ من قياس، بل القياس الجلي يقتضي تحريمه، ويعتصم من يفرق بينهما بمقارنة الشرط العقد وتقدمه عليه، أو يكون هذا شرطاً وذاك توقيتاً، وهو فرق بين ما جمع الله بينه، وليس له أصل في كتاب ولا سنة، ولا يعرف مأثوراً عن أحد من السلف، بل الأصول من الكتاب والسنة وما هو المأثور عن سلف الأمة يدل على أن الشروط معتبرة أما صحة ووفاء وأما فساد أو إلغاء سواء قارنت العقد أو تقدم عليه، ولولا أن هذا ليس موضع استقصاء ذلك لبسطنا القول فيه.

فإنما قد قررنا أن مجرد النية تحليل، والشرط المتقدم بطريق الأولى، ولكن ننبه على بعض أدلة ذلك لكي يدخل فيه إذا تواطآ على التحليل، ثم تزوجها غيرنا وللتحليل من غير إظهار ذلك، قال الله تعالى أوفوا بالعقود وقال: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَـٰنَـٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَٰعُونَ﴾[٢٦٠]. وقال: ﴿﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ﴾[٢٦١]. وقال: ﴿وَأَوْفُواْ بِٱلْعَهْدِ إِنَّ ٱلْعَهْدَ كَانَ مَسْـُٔولًا﴾[٢٦٢]. ولم يفرق سبحانه بين عقد وعقد وعهد وعهد، ومن شارط غيره في بيع أو نكاح على صفات اتفقا عليها ثم تعاقدا بناء عليها فهي من عقودهم وعهودهم، لا يعقلون ولا

(٢٦٠) سورة: المؤمنون، آية: ٨. وسورة: المعارج، آية: ٣٢.

(٢٦١) سورة: النساء، آية: ١.

(٢٦٢) سورة: الإسراء، آية: ٣٤.

يفهمون إلا ذلك، والقرآن نزل بلغة العرب، وقال سبحانه وتعالى: ﴿فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ﴾(٢٦٣) وقال: ﴿وَلَا تَنقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾(٢٦٤) يعني العهود ومن نكث الشرط المتقدم فهو ناكث، كمن نكث المقارن لا تفرق العرب بينهما في ذلك، وكذلك قال ﷺ المسلمون على شروطهم إلا شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً. رواه أبو داود وغيره.

والمسلمون يفهمون أن ما تقدم العقد شرط كما قارنه، حتى أنه وقت الخصام يقول أحدهما لصاحبه ألم يكن الشرط بيننا كذلك، ألم نشارطك على كذا، والأصل عدم ثقل اللغة وتعييرها، وفي الصحيحين عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال: ينصب لكل غادر لواء يوم القيامة عند أسته بقدر غدرته. فيقال هذه غدرة فلان. ومن شارط غيره على شيء على أن يتعاقداعليه وتعاقدا ثم لم يف له بشرطه فقد غدر به، هذا هو الذي يعقله الناس ويفهمونه ولا يعرف التفريق بينهما في معاني الكلام عن أحد من أهل اللغة، ولا في الحكم عمن قوله حجة تلزمه، وفي الصحيحين عن المسور بن مخرمة أن النبي ﷺ لما خطب في شأن بنت أبي جهل، لما أراد علي رضي الله عنه أن يتزوجها، قال فذكر صهراً له من أبي العاص قال حدثني فصدقني ووعدني فوفى لي، ومعلوم أنه إنما قال هذا مدحاً لمن فعله وذماً لمن تركه، وإلا لم يكن حجة لما قرنه به، والوعد في العقود إنما يتقدمها لا يقارنها، فعلم أن من وفى به كان ممدوحاً ومن لم يف به كان مذموماً معيباً، وهذا شأن الواجب.

وفي حديث السيرة المشهور أن الأنصار لما بايعوا النبي ﷺ ليلة العقبة. قالوا يا رسول الله إشترط لربك واشترط لنفسك واشترط لأصحابك، فقال أشترط لربي أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً. واشترط لنفسي أن تمنعوني مما تمنعون منه أزركم. واشترط لأصحابي أن تواسوهم. فقالوا إذا فعلنا ذلك فما لنا قال الجنة قالوا مد يدك فوالله لا نقيلك ولا نستقيلك. فبايعوه.

أفلا ترى كيف تقدم الشرط العقد ولم يحتج حين المبايعة أن يتكلم بالشروط المتقدمة ولو كانوا قد تكلموا بها فإنهم سموا ما قبل العقد اشتراطاً، فيدخل في مسمى

---

(٢٦٣) سورة: الفتح، آية: ١٠.

(٢٦٤) سورة: النحل، آية: ٩١.

الشرط الذي دل الكتاب والسنة على وجوب الوفاء به، وهذا المحلل يقال له شرطنا عليك أنك إذا وطئتها فطلقها، ويعقد العقد بعد ذلك، وأيضاً لو وصف المبيع أو الثمن المعين بصفات عند التساوم، ثم بعد ذلك بزمان تعاقدا كان العقد مبنياً على ما تقدم بينهما من الصفة، حتى إذا ظهر المبيع ناقصاً عن تلك الصفة كان له الفسخ، ولولا أن الصفة المتقدمة كالمقارنة لما وجب ذلك، وكذلك لو رآه ثم تعاقدا بعد ذلك بزمن لا يفتر في مثله غالباً، ولولا أن الرؤية المتقدمة كالمقارنة لما لزم البيع، وبعض الناس يخالف في الصفة المتقدمة، وأما الرؤية المتقدمة فلا أعلم فيها مخالفاً، ولا فرق بين الموضعين، بل الواصف إلى الفرقة أقرب، وأيضاً فإن من دخل مع رجل في عقد على صفات تشارطوا عليها، وعقدوا العقد ثم نكث به فلا ريب أنه قد خدعه ومكر به، فإن الخدع أن يظهر له شيئاً ويبطن خلافه، والمكر قريب من ذلك، وهذا مما تسميه الناس خديعة ومكراً.

والأصل بقاء للغة وتقريرها لا زوالها وتغييرها، والخديعة والمكر حرام في النار كما دل عليه الكتاب والسنة، وأيضاً فإن العقود في الحقيقة إنما تثبت على رضى المتعاقدين، وإنما كلامهما دليل على رضاهما كما نبه عليه قوله سبحانه: ﴿إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾[٢٦٥] ولما كانت البيوع تقع غالباً قبل الإختيار والإستكشاف، شرع فيها الخيار إلى التفرق بالأبدان ليتم الرضى بذلك، واكتفى في النكاح بما هو الغالب من تقدم الخطبة على العقد، لاستعلام حال الزوجين، وإذا تشارطا على أمر يتعاقدان عليه ثم تعاقدا فمن المعلوم أن كلاً منهما إنما رضي بالعقد المشروط فيه الشرط الذي تشارطا عليه أولاً. ومن ادعى أن أحدهما رضي بعقد مطلق خال عن شرط كان بطلان قوله معلوماً بالإضطرار، وإذا كانا إنما رضيا بالعقد الذي تشارطا عليه قبل عقده وملاك العقود هو الرضى، ووجب أن يكون العقد ما رضيا به لا سيما في النكاح الذي سبق شرطه عقده، وليس بعد عقده خيار يستدرك فيه الفائت، ولهذا قال ﷺ: «إن أحق الشروط أن توفوا به ما استحللتم به الفروج»[٢٦٦]. متفق عليه.

---

(٢٦٥) سورة: النساء، آية: ٢٩.

(٢٦٦) سبق تخريجه.

وهذا بين لا خفاء فيه وأيضاً فإن العقود في الحقيقة إنما هي بالقلوب، وإنما العبارات مبينات لما في القلوب، لا سيما إن قيل هي إخبارات وبيانها لما في القلب لا يختلف بجمع الكلام في وقت أو يفرقه في وقتين، لا سيما الكلام الكثير الذي قد يتعذر ذكره في التعاقد، وهذا هو الواقع في خطاب جميع الخلق بل في أفصح الخطاب وأبلغه، فإن من مهد قاعدة بين بها مراده، فإنه يطلق الكلام ويرسله، وإنما يريد به ذلك المقيد الذي تقدم، والمستمع يفهم ذلك منه ويحمل كلامه عليه، كالعالم يقول مثلاً يجوز للرجل أن يوصي بثلث ماله، فلا يدخل في كلامه المجنون ونحوه للعلم، بأنه قد قرر في موضع آخر أن المجنون لا حكم له في الشرع، فكذلك الرجل يقول بعت وأنكحت، فإن هذا اللفظ وإن كان مطلقاً في اللفظ فهو مقيد بما تشارطا عليه قبل، ومعنى كلامه بعتك البيع الذي تشارطنا وأنكحتك النكاح الذي تراضينا به، فمن جعل كلامه مطلقاً بعد أن تقدم منه المشارطة والمواطأةو فقد خرج عن مقتضى قواعد خطاب الخلق وكلامهم في جميع إيجابهم ومقاصدهم، وهذا واضح لا معنى للأطناب فيه.

وإذا كان الشرط المشروط قبل العقد كالمشروط فيه، فمعلوم أن الشرط العرفي كالشرط اللفظي، ولهذا قالوا من دفع ثيابه إلى غسال يعرف منه الغسل بالأجرة لزمه الأجرة بناء على أن العرف شرط، وكذلك من دخل حمام حمامي أو ركب سفينة ربان فإنه يلزمه الأجرة بناء على العرف، وكذلك لا خلاف أنه لو أطلق الدراهم والدنانير في عقد بيع أو نكاح أو صلح أو غيرها، إنصرف إلى النقد الغالب المعروف بين المتعاقدين، وكان هذا العرف مقيداً للفظ، ولم يجز أن ينزل على إطلاق اللفظ بإلزام مسمى الدرهم من أي نقد أو وزن كان، ولو أطلق اللفظ في الإيمان والمثمنات ونحوها انصرف الاطلاق إلى السليم من العيوب بناء على أنه العرف، وإن كان اللفظ أعم من ذلك، والعرف الخاص في ذلك كالعام على ما شهد به باب الإيمان والنذور والوقوف والوصايا وغيرها من الأحكام الشرعية، فإن كان بعض التيوس معروفاً بالتحليل، وجيء بالمرأة إليه فهو اشتراط منهم للتحليل لا يعقل الناس إلا هذا، فلو لم يف بما شرطوه لكان عندهم خديعة ومكراً ونكثاً وغدراً، وعلى هذا فيبطل العقد من وجهين من جهة نية التحليل، ومن جهة اشتراطه قبل العقد لفظاً أو عرفاً، وكذلك على هذا لو شرط التحليل لفظاً أو عرفاً وعقد النكاح بنية ثانية كان النكاح باطلاً على

ظاهر المذهب، لأن ما شرطوه عليه لم يرض الله به فلا يصح شرعاً، وما نواه الزوج لم ترض المرأة به ولا وليها فلا يصح لعدم الرضى من جهتهما فما رضوا به لم يأذن الله سبحانه فيه. وما أذن الله فيه لم يرتضوا به، فلا يصح واحد منهما.

وهذا هو الجواب عما ذكروه في الإعتراض على دلالة الحديث، من أن الشروط المؤثرة هي ما قارنت العقد دون ما تقدمته، فإن هذا غير مسلم، وهو ممنوع لا أصل له من كتاب ولا سنة ولا وفاق ولا عبرة صحيحة، والقول في النكاح والبيع وغيرهما واحد، وقد سلمه بعض أصحابنا مثل أبي محمد المقدسي، وادعى أن المؤثر في الفساد هو النية المقترنة بالعقد لا الشرط المتقدم، والصحيح أن كلاً منهما لو انفرد لكان مؤثراً كما تقدم، وسلم آخرون منه القاضي أبو يعلى وغيره أن الشرط المتقدم إن لم يمنع القصد بالعقد كالتواطىء على أجل مجهول ونحوه. لم يفسد العقد، وإن منع القصد بالعقد كالتواطىء على بيع تلجئة ونكاح تحليل أبطل العقد، والصحيح أن الشروط المتقدمة كالمقارنة مطلقاً، وهذا قول أبي حفص العكبري وهو قول المالكية.

وأما قولهم بحمل الحديث على من أظهر التحليل دون من نواه ولم يظهره، لئلا يفضي القول بالإفساد إلى إضرار المعاقد الآخر، ولأن النية لو كانت شرطاً لما صحت الشهادة على النكاح فنقول هذا السؤال من قال بموجبه، فإنه يبطل أكثر صور التحليل التي هي منشأ الفساد، وهو الذي قال به بعض التابعين إن صح، وبعض أصحاب الشافعي رضي الله عنه، والجواب عنه أن الزوجة متى لم تعلم نية التحليل لم يضرها ذلك، فإنها تعتقده حلالاً فلا يكون أسوأ حالاً من وطء الشبهة فالوطء حلال بالنسبة إليها حرام بالنسبة إلى الزوج، كما لو تزوج امرأة يعلم أنها محرمة عليه، وهي لا تعلم ذلك، وكذلك ما يعطيها إياه من المهر والنفقة يحل لها أخذه، كما يحل لها ذلك في مثل هذه الصورة، ومثل ذلك ما ذكره أصحابنا، وأكثر الفقهاء في الصلح على الإنكار والنكول فإن أحد المصالحين إذا علم كذب نفسه كان الصلح باطلاً في حقه، خاصة فيكون ما يأخذه من مال الآخر أو ما يهضمه من حقه حراماً عليه.

وكذلك لو ورث الرجل من أبيه رقيقاً قد علم رجل أن الأب أعتقهم، والإبن لا يعلم ذلك فاشتراهم منه من يعلم بعتقهم كان البيع صحيحاً بالنسبة إلى البائع، فيحل

له الثمن وكان بالنسبة إلى المشتري باطلاً فلا يحل له استعبادهم، وأشبه منه بمسألتنا لو كان بيد الرجل مال يملكه مثل عبد أعتقه فباعه لرجل، فإنه يكون باطلاً بالنسبة إلى البائع فيحرم عليه الثمن، وهو حلال في الظاهر بالنسبة إلى المشتري فيحل له المبيع، ونظائر هذا كثيرة في الشريعة، وأما الشهوّد فإنهم يشهدون على لفظ المتعاقدين، وبه يصح العقد في الظاهر، فإن لم يشعروا بنيته للتحليل لم يكن عليهم إثم، وإن علموا ذلك بقرينة لفظية أو عرفية، كان كما لو علموا أن الزوج مكره، فتحرم عليهم الشهادة على مثل هذا النكاح، كما تحرم عليهم الشهادة على عقد الربا، والنحل الجائرة وغير ذلك، لكن إذا لم يكن إلا مجرد نية الزوج فهناك لا يظهر التحليل أصلاً فلا يأثمون بالشهادة على ما ظاهره الصحة، ولهذا لم يلعنوا في الحديث، وإنما صححنا العقد في الظاهر بدون العلم بالقصد، كما صححنا إسلام الرجل بدون العلم بما في قلبه، فإن الألفاظ تعبر عما في القلوب، والأصل فيها المطابقة والموافقة، ولم تؤمر أن ننقب عما في قلوب الناس ولا نشق بطونهم، ولكن نقبل علانيتهم ونكل سرائرهم إلى الله سبحانه، ولكن هم فيما بينهم وبين الله مؤاخذون بنياتهم وسرائرهم، وهذا بين، وأما قولهم إذا اشترى بنيته أن لا يبيعه ولا يهب صح، ولو شرط ذلك لم يصح، فعلم أن النية ليست كالشرط فسيأتي إن شاء الله الكلام على ذلك، ونبين الفرق بين نية تنافي مقصود العقد ومقتضاه، ونية لا تنافيه، كما فرق بين شرط ينافي العقد وشرط لا ينافيه، ولا يلزم من كون بعض الأشياء تنافي العقد شرطاً وقصداً أن يكون كل شيء ينافيه شرطاً وقصداً. كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

فإن قيل: فلو أظهر المحلل فيما بعد العقد بنيته في العقد فما الحكم.

قلنا: إن صدقته المرأة والزوج المطلق ثلاثاً ثبت هذا المحكم في حق من صدقه فينفسخ نكاح المرأة وتحرم على المطلق ثلاثاً مراجعتها، ثم إن كان هذا قبل الدخول فلا صداق للمرأة إذا كانت مصدقة، وإن كان بعده فلها المهر الواجب في النكاح الفاسد، وإن لم تصدقه المرأة والمطلق لم يثبت حكم التحليل في حقها، لكن إن كان هذا الإقرار قبل مفارقتها انفسخ النكاح، ووجب نصف الصداق قبل الدخول وجميعه بعده، وإن كان بعد المفارقة فإن صدقته المرأة وحدها لم يجز أن تعود إلى

الأول، لاعترافها بأنها محرمة، هذا إن كانت ممن لها إقرار، وإن صدقه المطلق ثلاثاً وحده لم يؤثر في سقوط حق المرأة، ولزمه ذلك في حق نفسه، ولم يجز أن يتزوجها لاعترافه بأنها حرام عليه، وأيهما غلب على ظنه صدق الزوج المحلل فيما ذكره من نيته فعليه فيما بينه وبين الله أن يبني على ذلك، لكن في القضاء لا يؤخذ إلا بإقراره، ونظيرهذا أن يتزوج المرأة المطلقة ثلاثاً رجل ثم يعترف أنها أخته من الرضاعة، فإن هذا بمنزلة نية التحليل لأنه فساد انفرد بعمله.

فإن قيل: ما ذكرتموه معارض بما روى أبو حفص بن شاهين في غرائب السنن بإسناده، عن موسى بن مطين، عن أبيه عن بعض أصحاب النبي ﷺ أن فلان تزوج فلانة ولا نراه إلا يريد أن يحلها لزوجها، فقال رسول الله ﷺ: «أشهد على النكاح. قالوا: نعم قال: ومهر. قالوا: نعم. قال: ودخل. «يعني الجماع». قالوا: نعم. قال: ذهب الخداع». فوجه الدليل أنه لم يعرف حال الرجل ولم يقل إن نويت كذا فالنكاح باطل، مع أنهم قالوا ما نراه يريد إلا ذلك، والبحث عن مثل هذه الحال واجب إحتياطاً للبضع، وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز، وإذا لم يبحث علم أن الأمر مطلق وأن الحكم لا يختلف، قال بعض المنازعين وهذا مقطوع في الاستدلال.

قلت: هذا حديث باطل لا أصل له عن رسول الله ﷺ وموسى بن مطين متروك ساقط يروي المناكير عن المشاهير لا يحل الإستدلال بشيء من روايته، قال فيه يحيى بن معين كذاب. وقال أبو حاتم الرازي متروك الحديث ذاهب الحديث. وقال أبو زرعة متروك الحديث. وقال عبد الرحمن بن الحكم ترك الناس حديثه. وهذا وإن كان معروفاً عند العلماء فإنما ذكرناه لأن بعض المجازفين فيما ليس لهم به علم من مصنفي المجادلين. قال موسى هذا من الثقاة العدول لما قيل إنه يروي المناكير عن المشاهير. فأراد الدفع بما اتفق من غير مراقبة منه فيما يقول.

ثم إن أصحابنا تكلموا على تقدير صحته فإن كان ذلك ضرباً عن التكلف. فإن مثل هذه العبارة يظهر عليها من التناقض ما لا يجوز نسبته إلى النبي ﷺ. بل هو دليل على أنه موضوع. وذلك لأن قوله ذهب الخداع دليل على أن الخداع في العقود حرام. وأن العقد إذا كان خداعاً لم يحل. وإلا لما فرق بين ذهابه وثبوته.

ومعلوم أن العقد الفاسد الذي يعقد بغير شهود ولا إعلان ونحو ذلك مردود. فلا يحصل به مقصود المحلل ولا غيره حتى يحصل به الخداع، وإنما يخادع المخادع بأن يظهر ما ينفق في الظاهر، فإذا كان مع فساد العقد في الظاهر لا خداع ومع صحته في الظاهر لا خداع، فلم يبق للخداع موضع، لأنه إما صحيح في الظاهر أو فاسد، فكان هذا الكلام بعينه دليلاً على أن مثل هذا العقد حلال حرام وهذا تناقض، وإنما أحسب الذي وضعه والله أعلم قد بلغه عن ابن عباس رضي الله عنهما وغيره، أن التحليل خداع فإن أراد أن يضع حديثاً يبين أن العقد إذا روعيت شروطه الظاهرة فقط ذهب خداعه فيكون خداعه إذا لم يراع وذلك أيضاً لا خداع فيه، إنما الخداع فيما خالف ظاهره، فلجهله بمعنى الخداع ركب، مثل هذا الكلام على النبي ﷺ، ثم إن هذا الحديث لو كان له أصل لكان حجة، لأن التحليل محرم مبطل للعقد، لأنهم قالوا: أن فلان تزوج فلانة ولا نراه إلا أن يريد أن يحلها لزوجها، فعلم أنهم كان قد استقر عندهم إن أراد التحليل مما ينكر على الرجل لكنهم لم يجزموا بأنه أراد التحليل بل ظنوه ظناً، والظن أكذب الحديث، ثم لو لم تكن الإرادة مؤثرة في العقد لقال النبي ﷺ، وإذا أراد تحليلها أي إنكار في هذا كما قالوا تزوجها يريد أن يستمتع بها، أو يريد أنها أعجبته إن أمسكها وإن كرهها فارقها، أو نكحها يريد أن تربي أولاده كما قال جابر رضي الله عنه، ونحو ذلك من المقاصد التي لا تحب فإن جواب هذا أنه كان يقول وإذا فعل هذا فأي منكر في هذا فلما لم يقل ذاك علم أن ذاك مؤثراً، لكن إنما أنكر عليهم قولهم ولا نراه إلا يريد أن يحلها لزوجها قال الأصل في أقوال المسلمين وأعمالهم الصحة، فلا يظن بهم خلاف ذلك إلا لإمارة ظاهرة، ولم يذكروا ما يدل على ذلك، ثم لو ظننا ذلك فإنا لم نؤمر أن ننقب عن قلوب الناس ولا نشق بطونهم، كما أنه لما كان يستأذن في قتل بعض من يظن به النفاق، يقول أليس يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله فيقولون نعم فيقول أليس يصلي فيقولون نعم فيقول: أولئك الذين نهاني الله عن قتلهم، كذلك إذا رأينا عقداً معقوداً بشرائطه المعتبرة، لم يكن لنا أن نقول هذا باطل، لأن صاحبه أراد كذا وكذا.

لكن يقال على العموم من أراد التحليل فهو ملعون ونكاحه باطل، فإذا ظهر أنه قصد ذلك رتب عليه حكمه في الظاهر، وأما قول المنازع أنه لم يبحث عن نية الرجل

فنقول، قد كان تقدم منه ﷺ لعنه المحلل والمحلل له والنهي عن الخداع، وفهموا مقصوده بذلك فلم يجب عليه بعد هذا أن يقول لكل من تزوج مطلقة غيره، إن كنت نويت كما أنه لما بين سوء حال المنافقين لم يجب عليه كلما أسلم رجل أن يقول له هل أنت مؤمن أو منافق، وصاحب العقد لم يظهر لهم أنه أراد الإحلال وإنما ظنوه ظناً، بل لما فهموا من النبي ﷺ أن مريد الإحلال مخادع.

وظنوا بذلك الرجل أنه أراده من غير دلالة أنكروا عليه فأنكر عليهم، هذا إن كان لذلك أصل، ثم إنه ﷺ ذكر إمارات تدل على عدم الخداع. وهو المهر وما معه.

ولأن المحلل يأخذ في العادة ولا يعطي، وإلا فتسمية المهر ليست شرطاً في صحة النكاح، حتى يترتب عدم الخداع عليها، فلما ذكرت دل ذلك على أنه يستدل بها على انتفاء الخداع فصار سوء الظن ممنوعاً منه، وبالجملة فالحديث لا أصل له ولو كان له أصل فهو إلى أن يكون حجة على إبطال التحليل أقرب منه إلى أن يكون حجة على صحته والله سبحانه أعلم. فإن قيل هذا تصرف صدر من أهله في محله فيجب أن يكون صحيحاً، لأن السبب هو الإيجاب والقبول، وهما ثابتان، وأهلية المتصرف ومحلية الزوجين ثابتة لم يبق إلا القصد المقرون بالعقد، وذلك لا تأثير له في إبطال الأسباب الظاهرة لوجوه:

أحدها: إنه إنما نوى الطلاق وهو مملوك له بالشرع فأشبه ما لو نوى المشتري إخراج المبيع عن ملكه، وذلك لأن السبب مقتضى لتأييد الملك والنية لا تغير موجبات السبب حتى يقال إن النية توجب توقيت العقد، وليس هي منافية لموجب العقد فإن له أن يطلق ولو نوى هو بالمبيع إتلافه أو إحراقه أو إغراقه لم يقدح في صحة البيع، فنية الطلاق أولى، وبهذا اعترضوا على قولنا إنه قصد إزالة الملك.

الوجه الثاني: إن القصد لا يقدح في إقتضاء السبب حكمه لأنه وراء ما يتم به العقد، فيصير كما لو اشترى عصيراً ومن نيته أن يتخذه خمراً أو جارية ومن نيته أن يكرهها على البغاء أو يجعلها مغنية فنية، أو سلاحاً ومن نيته أن يقتل به معصوماً، فكل ذلك لا أثر له من جهة أنه منقطع عن السبب، فلا يخرج المسبب عن اقتضاء حكمه، وبهذا يظهر الفرق بين هذا القصد وبين الإكراه، فإن الرضى شرط في صحة العقد، والإكراه ينافي الرضى، وبه يظهر الفرق بينه وبين الشروط المقترنة. فإنها تقدح في

مقصود العقود. وصاحب هذا الوجه يقول هب أنه قصد محرماً لكن ذلك لا يمنع ثبوت الملك كما ذكرناه. وكما لو تزوجها ليضارها أو ليضار زوجة له أخرى.

الوجه الثالث: إن النية إنما تعلم في اللفظ المحتمل. مثل أن يقول إشتريت هذا فإنه متردد بين الإشتراء له أو لموكله، وإذا نوى أحدهما صح. واللفظ هنا صريح في المقصود الصحيح والنية الباطنة لا أثر لها في مقتضيات الأسباب الظاهرة.

الوجه الرابع: إن النية إما أن تكون بمنزلة الشروط أو لا تكون. فإن كانت بمنزلة الشرط لزم أنه إذا نوى أن لا يبيع المشتري ولا يهبه ولا يخرجه عن ملكه، أو نوى أن يخرجه عن ملكه أو نوى أن لا يطلق الزوجة أو أن يبيت عندها كل ليلة أو لا يسافر عنها. بمنزلة أن يشترط ذلك في العقد وهو خلاف الإجماع. وإن لم تكن بمنزلة الشرط فلا تأثير لها حينئذ وهذا عمدة بعض الفقهاء.

الوجه الخامس: إنا إنما أمرنا أن نحكم بالظاهر والله عزّ وجلّ يتولى السرائر فهذه خلاصة ما قيل في هذه المسألة ولولا أنه كلام يخيل لمن لا فقه له حقيقة لكان الإضراب عنه أولى، فإنه كلام مبناه على دعاوى محضة لم يعضد بحجة.

فنقول في الجواب: لا نسلم أن هذا تصرف شرعي ولا نسلم وجود الإيجاب والقبول، وذلك لأن الإيجاب والقبول إن عنى به مجرداللفظ فيجب أن يقيد حكمه، وإن صدر عن معتوه أو مكره أو نائم أو أعجمي لا يفقهه، وإن عنى به اللفظ المقصود لم يخرج عن المكره، لأنه قصد اللفظ أيضاً، ثم لا نسلم إن هذا بمجرد تصرف شرعي ولا إيجاب ولا قبول، بل اللفظ المراد به خلاف معناه مكر وخداع وتدليس ونفاق.

فإن كان من الألفاظ الشرعية فالتكلم به بدون معناه استهزاء بآيات الله سبحانه وتلاعب بحدوده ومخادعة الله ورسوله كما تقدم تقريره، وإن عنى بالسبب للفظ الذي يقصد به معناه الذي وضع اللفظ له في الشرع، سواء كان المعنى اللغوي مقرراً أو مغيراً، أو عنى به اللفظ لم يقصد به ما يخالف معناه، أو اللفظ الذي قصد معناه حقيقة أو حكماً، وذكرنا هذين ليدخل فيهما الهازل، فهذا صحيح لكن هذا حجة لنا، لأن المحلل إذا قال تزوجت فلانة وهو لا يقصد إلا أن يطلقها ليحلها فلم يقصد بلفظ التزوج المعنى الذي جعل له في الشرع، لأننا نعلم أن هذا اللفظ لم يقع في الشرع

ولا في العرف ولا في اللغة لمن قصده، رد المطلقة إلى زوجها وليس له قصد في النكاح الذي هو النكاح، ولا في شيء من توابعه حقيقة ولا حكماً، فإن النكاح مقصوده الإستمتاع والصلة والعشرة والصحبة، بل هو أعلى درجات الصحبة، فمن ليس قصده أن يصحب ولا يستمتع ولا أن يواصل ويعاشر.

بل أن يفارق لتعود إلى غيره فهو كاذب في قوله تزوجت بإظهاره خلاف ما في قلبه، وإنما هو بمنزلة من قال لرجل وكلتك أو شاركتك أو ضاربتك أو ساقيتك، وهو يقصد رفع هذا العقد وفسخه ليس له غرض في شيء من مقاصد هذه العقود، فإنه كاذب في هذا القول، بمنزلة قول المنافقين نشهد أنك لرسول الله وقولهم آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين، فإن هذه الصيغ إخبارات عما في النفس من المعاني التي هي أصل العقود، ومبدأ الكلام والحقيقة التي بها يصير اللفظ قولاً، ثم إنها إنما تتم قولاً وكلاماً باللفظ المقترن بذلك المعنى، فتصير الصيغ إنشاءات للعقود، والتصرفات من حيث أنها هي التي أثبتت الحكم وبها تم، وهي إخبارات من حيث دلالتها على المعاني التي في النفس، فهي تشبه في اللفظ أحببت وأبغضت وأردت وكرهت، وهي تشبه في المعنى قم وأقعد.

وهذه الأقوال إنما تفيد الأحكام إذا قصد المتكلم بها حقيقة أو حكماً ما جعلت له، أو إذا لم يقصد بها ما يناقض معناها، وهذا فيما بينه وبين الله سبحانه، وأما في الظاهر والأمر محمول على الصحة الذي هو الأصل والغالب، وإلا لما تم تصرف.

فإذا قال: بعت وتزوجت كان هذا اللفظ دليلاً على أنه قصد به معناه الذي هو المقصود به، وجعله الشارع بمنزلة القاصد إذا هزل، وباللفظ والمعنى جميعاً يتم الحكم، وإن كان العبرة في الحقيقة بمعنى اللفظ حتى ينعقد النكاح بالإشارة إذا تعذرت العبارة، وينعقد بالكتابة أيضاً، ومعلوم أن حقيقة العقد لم يختلف وإنما اختلفت دلالته وصفته، وهذا شأن عامة أنواع الكلام، فإنه محمول على معناه المفهوم منه عند الإطلاق، لا سيما الأسماء الشرعية، أعني التي علق الشارع بها أحكاماً، فإن المتكلم عليه أن يقصد تلك المعاني الشرعية، والمستمع عليه أن يحملها على تلك المعاني.

فإن فرض أن المتكلم لم يقصد بها ذلك لم يضر ذلك المستمع شيئاً وكان

معذوراً في حملها على معناها المعروف، وكان المتكلم آثماً فيما بينه وبين الله تعالى، إنما يبطل الشارع معه ما نهاه عنه فإن كان لاعباً أبطل لعبه وجعله جاداً وإن كان مخادعاً أبطل خداعه، فلم يحصل له موجب ذلك القول عند الله ولا شيء منه. كالمنافق الذي قال أشهد أن محمداً رسول الله وقلبه لا يطابق لسانه.

وتحرير هذا الموضع: يقطع مادة الشغب فإن لفظ الإنكاح والتزويج موضوعهما ومفهومهما شرعاً وعرفاً نكاح وانضمام وازدواج، موجبه التأييد إلا لمانع وحقيقته نكاح مؤبد يقبل الإنقطاع أو القطع، ليس مفهومهما وموضوعهما نكاحاً يقصد به رفعه ووصلا المطلوب منه قطعه، وفرق بين اتصال يقبل الإنقطاع واتصال يقصد به الإنقطاع وكما أن هذا المعنى ليس هو معنى اللفظ ومفهومه، فلا يجوز أن يراد به أصلاً ولا يجوز أن يكون موضوعاً له حقيقة ولا مجازاً بخلاف استعماله في المتعة، فإنه يصح مجازاً، وذلك لأن اللفظ الواحد لا يجوز أن يكون موضوعاً لإثبات الشيء ونفيه، على سبيل الجمع باتفاق العقلاء، وإن كان كثير منهم أو أكثرهم يحيله على سبيل البدل أيضاً، لأن الجمع بين الإثبات والنفي جمع بين النقيضين وهو محال، واللفظ لا يوضع لإرادة المحال.

والنكاح هو صلة بين الزوجين يتضمن عشرة ومودة ورحمة وسكناً وازدواجاً، وهو مثل الأخوة والصحبة والموالاة ونحو ذلك من الصلات التي تقتضي رغبة كل واحد من المتواصلين في الآخر، بل هو من أوكد الصلات فإن صلاح الخلق وبقاءه لا يتم إلا بهذه الصلة بخلاف تلك الصلات فإنها مكملات للمصالح، فإذا كان مقصود الزوج حين عقده فسخه ورفعه صار قوله تزوجت معناه قصدت أن أصل إلى قطع وأوالي لا أعادي وأحب لا أبغض، ومعلوم أن من قصد القطع والمعادات والبغض لم يقصد الوصل والموالاة والمحبة، فلا يكون اللفظ دالاً على شيء من معناه إلا على جهة التهكم والتشبه في الصورة، بخلاف نكاح المتعة فإن غرضه وصل إلى حين وهذا نوع وصل مقصود فجاز أن يراد باللفظ ثم إن الشارع جعل موجب اللفظ هو الوصل المؤبد، ومنع التوقيت لما أنه يحل بمقاصد النكاح، ويشبه الإجارة والسفاح فكيف بالتحليل.

فالمنع من دلالة هذا اللفظ على المتعة شرعي، ولهذا جاز ورود الشرع بإباحة

نكاح المتعة، والمنع من دلالته على التحليل عقلي، ولهذا لم يرد به الشرع بل لعن فاعله، فهذا يبين فقه المسألة ويبين أن القول بجواز مثل هذا النكاح في غاية الفساد والمناقضة للشرع والعقل واللغة والعرف، وأنه ليس له حظ من نظر ولا أثر أصلاً خلاف ما ظنه بعض من لم يتفقه في الدين من أن القياس جوازه، وكان هذا اعتقاد أن الحلال والحرام فيما بين العبد وبين ربه عز وجلّ إنما يرتبط بمجرد لفظ يخذل به لسانه، وإن قصد بقلبه خلاف ما دل عليه لفظه بلسانه، وهذا ظن من يرى النفاق نافعاً عند الله تعالى.

ونظير هذا ما يذكر أن بعض الناس بلغه أنه من أخلص لله أربعين صباحاً تفجرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه، فأخلص في ظنه أربعين صباحاً لينال الحكمة، فلم ينلها فشكى ذلك إلى بعض حكماء الدين فقال إنك لم تخلص لله سبحانه وإنما أخلصت للحكمة يعني أن الإخلاص لله سبحانه وتعالى إرادة وجهه فإذا حصل ذلك حصلت الحكمة تبعاً، فإذا كانت الحكمة هي المقصود إبتداء لم يقع الإخلاص لله سبحانه، وإنما وقع ما يظن أنه إخلاص لله سبحانه، وكذلك قوله ﷺ ما تواضع أحد لله إلا رفعه الله فلو تواضع ليرفعه الله سبحانه لم يكن متواضعاً، فإنه يكون مقصوده الرفعة، وذلك ينافي التواضع، وهكذا إذا تزوجها ليطلقها كان مقصوده هو الطلاق، فلم يكن ما يقتضيه وهو النكاح مقصوداً فلم يكن اللفظ مطابقاً للقصد.

واعلم أن الكذب وإن كان يغلب في صيغ الأخبار وهذه صيغ إنشاء فإن الصيغ الدالة على الطلب والإرادة إذا لم يكن المتكلم بها طالباً مريداً كان عابثاً مستهزئاً أو ماكراً خادعاً، وأن الرجل لو قال لعبده أسقني ماء وهو لا يطلبه بقلبه ولا يريده فأتاه، فقال ما طلبت ولا أردت، كان مستهزئاً به كاذباً في إظهاره خلاف ما في قلبه، وإن قصد أن يجيبه ليضربه كان ماكراً خادعاً، فكيف بمن يقول تزوجت ونكحت وفي قلبه أنه ليس مريداً للنكاح ولا راغباً فيه، وإنما هو مريد للإعادة إلى الأول فهو متصور بصورة المتزوج كما أن الأول متصور بصورة الآمر، وبصورة المؤمن، وبهذا ظهر الجواب عن قوله إن السبب تام، فإنها مجرد دعوى باطلة، وقوله لم يبق إلا القصد المقترن بالعقد.

قلنا: لا نسلم ان هنا عقداً أصلاً وإنما هو صورة عقد أما إن كانا متواطئين فلا

عقد أصلاً وإن كان الزوج عازماً على التحليل فليس بعاقد، بل هذا القصد يمنع العقد أن يكون عقداً في الحقيقة، وإن كانت صورته صورة العقد وقوله، وذلك لا تأثير له في الأسباب الظاهرة، قلنا إن عنيت بالأسباب الظاهرة اللفظ المجرد كان التقدير أن المقاصد والنيات لا تأثير لها في الألفاظ، وبطلان هذا معلوم بالاضطرار فإن المؤثر في صفاته اللفظ وأحكامه، إنما هو عناية المتكلم وقصده وإلا فاللفظ وحده لا يقتضي شيئاً، وإن عنيت بالأسباب الظاهرة الألفاظ الدوال على معان، فلا ريب أن القصد يؤثر فيها أيضاً لأنه إذا قصد بها خلاف تلك المعاني كان صاحبها مدلساً ملبساً، لكن الحكم في الظاهر يتبع الظاهر وليس القصد إشاعة الحكم بالصحة ظاهراً، وإنما الكلام في الحل فيما بينه وبين الله سبحانه، وقوله إنما نوى الطلاق وهو مملوك له بالعقد فهو كما لو نوى إخراج البيع عن ملكه وإحراقه أو إتلافه ونحو ذلك.

قلنا: هذا منشأ الغلط فإن قصد الطلاق لم يناف النكاح من حيث هو قصد تصرفه في المملوك بإخراجه عن الملك، وإنما نافاه من حيث أن قصد النكاح وقصد الطلاق لا يجتمعان، فإن النكاح معناه الإجتماع والإنضمام على سبيل إنتفاع كل من المجتمعين بصاحبه وألفه به وسكونه إليه، وهذا ممن ليس له قصد إلا قطع هذا الوصل وفرق هذا الجمع مع عدم الرغبة في المؤالفة وانتفاء الغرض من المعاشرة لا يصح، والطلاق ليس هو التصرف المقصود بالملك ولا شيئاً منه، وإنما هو رفع سبب الملك، فلا يقاس بتلك التصرفات وإنما ليرها من النكاح، أن يقصد بالنكاح بعض مقاصده من النفع بها أو نفعها ونحو ذلك، ونظير الطلاق أن لا يعقد البيع إلا لأن يفسخه بخيار شرط أو مجلس أو عيب أو فوات صفة أو إقالة، فهل يجوز أن يقصد بالبيع أن يفسخ بعد عقده بأحد هذه الأسباب، وإذا قال: بعت أو اشتريت وقصده فسخ العقد في مدة الخيار أو تواطآ على التقابل وعقدا فهل هناك تبايع حقيقي، ونظير التحليل أن يحلف الرجل أنه لا بد أن يبيع عبده ثم يبيعه من رجل بنية أن يفسخ العقد في مدة أحد الخيارات، فمن الذي سلم أن هذا باع عبده قط، وإنما هذا تصور بصورة البائع وكذلك لو حلف ليهبن ماله ووهبه لابنه بنية أن يرتجعه، ولما قال سبحانه: ﴿وَأَقْرِضُواْ ٱللَّهَ قَرْضاً حَسَناً وَأَنْفِقُواْ مِمَّآ رَزَقْنَاكُمْ﴾(٢٦٧) لو أعطى ابنه مظهراً

(٢٦٧) سورة: المزمل، آية: ٢٠. والمنافقون آية: ١٠.

أنه مقرض منفق ومن نيته الارتجاع، فهل يستحسن مؤمن هذا أن يدخل هذا في اسم المقرض المنفق، وكذلك لما قال وآتوا الزكاة فلو آتاها الفقير. قد واطأه على أن يعيدها إليه فهل يكون هذا مؤتياً للزكاة، وبالجملة كل عقد أمكنه رفع من بيع أو إجارة أو هبة أو نكاح أو وكالة أو شركة أظهر عقده ومقصوده رفعه بعد العقد، وليس غرضه العقد ولا شيئاً من أحكامه، وإنما غرضه رفعه بعد وقوعه فهذا يشبه التحليل، وإن لم يمكن الفسخ إلا برضى المتعاقدين فتواطؤهما على التفاسخ قبل التعاقد من هذا الباب فإن هذا القصد والمواطأة تمنع أن يكون المقصود بالعقد مقتضاه ويقتضي أن يكون المقصود نقيض مقتضاه، وإذا قصد المتكلم إنشاء أو إخباراً أو أمراً بالكلام نقيض موجبه ومقتضاه، كان الكلام نافياً لذلك المعنى وذلك القصد ومضاداً له من هذه الجهة.

ومما يوضح هذا: أن الطلاق وفسخ العقود هو تصرف في نفس الملك، وموجب العقد برفعه وإزالته ليس هو تصرفاً في المملوك بالعقد بإتلافه وإهلاكه، بخلاف أكل الطعام وإعتاق العبد المشتري وإحراقه وإغراقه فإنه تصرف في الشيء المملوك لا بإتلاف، وفرق بين إزالة الملك مع بقاء محل الملك ومورده الذي كان مملوكاً، وبين إتلاف نفس محل التصرف ومورده، الذي هو محل الملك، وإن كان المملوك قد يسمى ملكاً تسمية للمفعول باسم المصدر، فأين إتلاف نفس التصرف بفسخ العقد إلى إتلاف محل التصرف بالإنتفاع به أو بغيره، فتدبر هذا فإن به يظهر فساد قول من قال النية لا تغير موجب السبب، وكيف لا تؤثر فيه وهي منافية لموجب السبب لأن مقتضاه ثبوت الملك المؤيد للإنتفاع بالمعقود عليه، ومقتضاها رفع هذا المقتضى ليتبين لك الفرق بين النية المتعلقة بالسبب والنية المتعلقة بمحل السبب، وبه يظهر الفرق بين هذا وبين أن ينوي بالبيع إتلاف المبيع، فإن هذا نية لإتلاف المعقود عليه لا نية لرفع العقد.

ومثل هذه النية لا تتأتى في النكاح، فإن الزوج لا يمكنه إتلاف البضع ولا المعارضة عليه ولا يمكنه في الجملة أن ينتفع به إلا بنفسه، فلا يتصرف فيه ببيع ولا هبة ولا إجارة ولا إعارة ولا نكاح ولا إتلاف، وإذا أراد إخراجه عنه لم يكن له طريق مشروع لإزالة الملك بإبطال النكاح، وأما البيع فلإخراج المبيع عن نفسه طرق، فإذا

قصد أن يزيل المبيع عن ملكه بإعتاق أو إحراق أو إغراق ونحو ذلك، وكان مباحاً مثل إيقاد الشمع وإلقاء المتاع في البحر ليخفف السفينة ونحو ذلك، فإن هذا قصد بالعقد الإنتفاع بالمعقود عليه، فإن المقصود بالمال الإنتفاع به والأعيان إنما ينتفع بذواتها إذا أتلفت، ولهذا يصح أن يبذل المال ليحصل له الملك ليتلفه هذا الإتلاف، ولا يجوز أن يبذل الصداق ليعقد البيع ليفسخ، فإن هذا يبذل العوض لبقاء الأمر على ما كان، وهذا حاصل بدون العوض ولم يبذله لشيء من مقاصد الملك وفوائد المعقود عليه، والعقد إنما يقصد لأجل المعقود عليه، فإذا لم يكن في المعقود عليه غرض لم يكن في العقد غرض أصلاً فلم يكن عقداً. وإنما هو صورة عقد لا حقيقة. وإيضاح هذا أن نية الطلاق هو قصد رد المعقود عليه إلى مالكه. وكذلك سائر الفسوخ. وهذا القدر هو الذي ينافي قصد العقد، أما قصد إخراجه مطلقاً فإنه لا يتأتى في النكاح وهو في البيع لا ينافي العقد كما تقدم.

وأما الجواب عن الوجه الثاني فنقول: قوله القصد لا يقدح في اقتضاء السبب حكمه دعوى مجردة، فلا نسلم أن مجرد اللفظ سبب ولا نعلم أن القصد لا يقدح فيه، وإنما السبب لفظ قصده المتكلم إبتداء ولم يقصد به ما ينافي حكمه، أو لفظ قصد به المتكلم معناه حقيقة أو حكماً، وقد قدمت في الوجه الثاني عشر من إبطال الحيل ما يدل على اعتبار المقصود في العقود، وبينا أن قصد ما ينافي موجب العقد في الشرع يمنع حله وصحته، فإن عدم قصد العقد إن كان على وجه الإكراه عذر الإنسان فيه، فلم يصح، وإن كان على وجه الهزل واللعب فيما لا يجوز فيه الهزل واللعب لم يلتفت الشرع إلى هزله ولعبه، وأفسد هذا الوصف المنهى عنه وألزمه الحكم عقوبة له، مع كونه لم يقصد ما ينافي العقد وإنما ترك قصد العقد في كلام لا يصلح تجريده عن حكمه، وبينا الفرق بين المحتال مثل المحلل ونحوه، وبين الهازل من جهة السنة وآثار الصحابة.

ومن جهة أن هذا لو لفظ بما نواه بطل تصرفه، وهذا لو لفظ به لم يبطل، ومن جهة أن هذا أطلق اللفظ عارياً عن نية لموجبه أو بخلاف موجبهما، وهذا قيد اللفظ بنية تخالف موجبه، ولهذا سمي الأول لاعباً وهازلاً لكون اللفظ ليس من شأنه أن يطلق ويعرى عن قصد معنى، حتى يصير كالرجل الهزيل، بل يوعي معنى يصير به

حقاً وجداً، وسمي الثاني مخادعاً مدالساً من جهة أنه أوعى اللفظ معنى غير معناه الذي جعله الشارع حقيقته ومعناه، وذكرنا أن الأول لما أطلق اللفظ وهو لفظ لا يجوز في الشرع، أعراه عن معنى جعل الشارع له المعنى الذي يستحقه.

والثاني: لما أثبت فيه ما يناقض المعنى الشرعي لم يمكن الجمع بين النقيضين، فبطل حكمه وذكرنا أن صحة نكاح الهازل حجة في إبطال نكاح المحلل من جهة، أن كلاً منهما منهي عن اتخاذ آيات الله هزواً، وعن التلاعب بحدوده، فإذا فعل ذلك بطل هذا التلاعب، وبطلان التلاعب في حق الهازل تصحيح العقد، فإن موجب تلاعبه فساده، وبطلان التلاعب في حق المحلل إفساد العقد، فإن موجب تلاعبه صحته، وذكرنا أن الهازل نقص العقد فكمله الشارع تحقيقاً للعقد وتحصيلاً لفائدته، فإن هذا التكميل مزيل لذلك الهزل وجاعله جداً، وأن المحلل زاد في العقد ما أوجب نفي أصله ولو أبطل الشارع تلك الزيادة لم يفد فإنها مقصودة له، والقصد لم يرتفع كما أمكن رفع الهزل بجعل الأمر جداً، وهذه فروق نبهنا عليها هنا. وإن كان فيما تقدم كفاية عن هذا. وأما المسائل التي ذكرها مثل شراء العصير فجوابها من وجهين:

أحدهما: إنه هناك قصد التصرف في المعقود عليه، وهذا لا ينافي العقد، وهنا قصد رفع العقد وهذا ينافيه، ألا ترى أن قصده لاتخاذ العصير خمراً لا يفارق قصده أن يتخذه خلاً من جهة العقد وموجباته، وإنما يفارقه من جهة أن هذا حلال وهذا حرام، وهذا فرق يتعلق بحكم الشرع لا بالعقد من حيث حقيقته، ونحن لم نقل أن الطلاق محرم وأنه أبطل العقد من جهة كونه محرماً، وإنما نافاه من جهة أن قصده بالعقد إزالته وإعدامه يناقض العقد حتى يصير صورة عقد لا حقيقة عقد.

الوجه الثاني: إن الحكم في هذه المسائل كلها ممنوع، فإن اشتراءه بهذه النية حرام باطل، ثم إن علم البائع بذلك كان بيعه حراماً باطلاً في حقه أيضاً، وقد تقدم ذكر ذلك والدلالة عليه، وذكرنا لعن النبي ﷺ عاصر الخمر، وحديثاً آخر ورد فيمن حبس العنب أيام القطاف، ليبيعه لمن يتخذه خمراً بالوعيد الشديد، وهذا الوعيد لا يكون إلا لفعل محرم، وذكرنا أن الصحابة رضي الله عنهم جعلوا بيع العصير لمن يخمره بيعاً للخمر، وهو نهي يتعلق بتصرف العاقد في المعقود عليه، فهو كنهي

المسلم عن هبة المصحف لكافر، وبيع العبد المسلم لكافر ونحو ذلك، فيكون باطلاً، وقد تقدم ذكر ذلك في الوجه الثاني عشر، وإن لم يعلم البائع بقصد المشتري كان البيع بالنسبة إلى البائع حلالاً وبالنسبة إلى المشتري حراماً، لكن هنا فروع يخالف حكمها حكم غيرها، مثل أن يتوب المشتري بعد ذلك فهل يجوز له التصرف في المشتري بدون تجديد عقد، مع إمكانه وهو نظير إسلام الكافر هل يجوز له مع ذلك التصرف في المصحف الموهوب، ونظير إسلام سيد العبد فإنا إنما منعنا من ثبوت يد الكافر على المصحف والمسلم لمقارنته اعتقاد الكفر له، كما إنا منعنا من ثبوت يد المصر على ما يستعين به على المعصية لمقارنة اعتقاد المعصية له.

وليس غرضنا هنا الكلام في هذا، وإنما الغرض بيان منع هذه الأحكام ونظيره من النكاح أن يتزوج امرأة ليطأها في الدبر أو ليكريها لزنا ونحو ذلك، فهذا مثل اشتراء العصير ليتخذه خمراً وبيع الأمة ليكرهها على البغاء، فلا يجوز للولي تزويجها ممن يعلم أن هذا قصده، ولا يصح النكاح حتى قد نص أصحابنا ومنهم أبو علي بن أبي موسى على أنه لو تزوجها نكاحاً صحيحاً ثم وطئها في الدبر فإنه ينهى عن ذلك، فإن لم ينته فرق بينهما، وهذا جيد فإن هذا الفعل حرام، فمتى توافق الزوجان عليه أو أكرهها عليه، ولم يمكن منعه إلا بالتفريق بينهما تعين التفريق طريقاً لإزالة هذا المنكر، وقد زعم بعض أهل الجدل المصنفين في خلاف الفقهاء لما ذكر عن الإمام أحمد أنه لا يجوز ولا ينعقد بيع العصير ممن يتخذه خمراً.

قال: لا أظنه ينتهي إلى حد يقوي ولا يجوز بيع العبد ممن يتلوط، ولا بيع الأمة ولا تزويج المرأة ممن يطأها في الموضع المكروه، ثم قال ولا خلاف أنه يجوز بيع الأخشاب لمن يعمل آلات الملاهي، وهذا الذي قاله هذا المجادل كله جهل وغلط وتخليط، فإن الحكم في هذه المسائل كلها واحد، وقد نص أصحاب الإمام أحمد على أنه لا يجوز بيع الأمرد ممن يعلم أنه يفسق به، ولا بيع المغنية ممن يعلم أنه يتصرف فيها بما لا يحل، ونص الإمام أحمد على أنه لا يجوز بيع الآنية من الأقداح ونحوها ممن لا يعلم أنه يشرب فيها المسكر، ولا بيع المشمومات من الرياحين، ونحوها ممن يعلم أنه يشرب عليها، وكذلك مذهبه في بيع الخشب ممن يتخذها آلات اللهو وسائر هذا الباب جار عنده على القياس، حتى أنه قد نص أيضاً على أنه لا

يجوز بيع العنب والعصير والدادي ونحو ذلك ممن يستعين على النبيذ المحرم المختلف فيه، فإن الرجل لا يجوز له أن يعين أحداً على معصية الله، وإن كان المعان لا يعتقدها معصية، كإعانة الكافرين على الخمر والخنزير، وجاء مثل قوله في هذا الأصل عن غير واحد من الصحابة وغيرهم رضي الله عنهم.

هذا إذا كان التحريم لحق الله سبحانه. وأما إذا تزوجها ليضارها فلا يحل له ذلك أيضاً كما إذا اشترى من رجل شيئاً ليضاره بمطل الثمن، فإن علمت هي بذلك فقد رضيت بإسقاط حقها. وإن لم تعلم لم يمكن إبطال العقد مطلقاً، لأن النهي عن العقد إذا كان لإضرار أحد المتعاقدين بالإحرام لم يقع باطلاً كبيع المصراة. وتلقي الركبان وبيع المعيب المدلس عيبه، لأن النهي هنا إنما هو أحدهما لا كلاهما، فلو أبطلنا العقد في حقهما جميعاً لكان فيه إبطال لعقد من لم ينه، ولكان فيه إضرار لمن أبطل العقد لرفع ضرره، وهذا تعليق على الوصف ضد مقتضاه، لأن قصد رفع ضرره قد جعل موجباً لضرره، لكن يمكن أن يقال أن العقد باطل بالنسبة إلى المضار دون الآخر، كما يقال في مواضع كثيرة مثل الصلح على الإنكار إذا كان أحدهما ظالماً، وشراء المعتق المجحود عتقه إذا لم يعلم المشتري، ومثل دفع الرشوة إلى ظالم ليكف ظلمه، ومثل إعطاء بعض المؤلفة قلوبهم، ونظائره كثيرة، فيكون نكاح الزوج باطلاً بالنسبة إليه بمعنى أن استمتاعه بها حرام، وبيع المدلس بالنسبة إلى البائع باطل، بمعنى أنه لم يملك الثمن، فهذا قد يقال مثله.

وليس الغرض هنا بيان هذه المسائل، وإنما الغرض بيان أنها غير واردة على ما ذكرنا، وأما إذا تزوجها ليضار بها امرأة أخرى؛ أو ليتعاونا على سحر أو غير ذلك من المحرمات، ولم يكن مقصودهما النكاح، وإنما الغرض التوصل به إلى ذلك المحرم، فمن الذي سلم صحة هذا النكاح.

فإن من قال: إن بيع الخبز واللحم ممن يعلم أنه يجمع عليه الفساق للشرب والزنا باطل، وبيع الأقداح لمن يشرب فيها المسكر باطل، وبيع السلاح ممن يقتل به معصوماً باطل، كيف لا يقول أن تزويج المرأة لمن يضر بها امرأة مسلمة ضرراً محرماً مثل أن يضر بها باطل، وإن أورد ما إذا لم يقصد الاستمتاع بها وإنما قصد مجرد إيذاء الزوجة الأولى بالغيرة فهذا نظير مسألتنا لأن هذا الأذى ليس بمحرم الجنس فلم

يتزوجها لفعل محرم في نفسه ثم هو لا يمكن إلا مع بقاء النكاح، فكأنه قصد بالنكاح بعض توابعه التي لا تحصل إلا مع وجوده، وهي مما لا يحل قصده وإن جاز وجوده شرعاً بطريق الضمن، فهنا المحرم مجرد القصد فلا يشبه نكاح المحلل، لأن المقصود هناك رفع النكاح وهنا بقاؤه، لكن يشبهه من حيث أن المقصود هناك فعل هو محرم بطريق القصد مباح بطريق التبع، وكذلك هنا المقصود غيرة الزوجة وهو محرم بطريق القصد مباح بطريق التبع.

وصحة هذا النكاح فيها نظر، فإن ما كان التحريم فيه لحق آدمي يختلف أصحابنا في فساده، كما اختلفوا في الذبح بآلة مغصوبة، وفي فساد العقود التي تحرم من الطرفين بحق آدمي مثل بيعه على بيع أخيه، وسومه على سومه، ونكاحه إذا خطب على خطبته، فإن فيه خلافاً معروفاً، ومن قال بالصحة اعتذر بأن المحرم ليس هو نفس العقد. وإنما هو متقدم عليه، وفرق بعضهم بأن المنع هنا لحق آدمي، فإن سلم صحة الفرق بين هذه الصورة وبين نكاح المحلل ونحوه لم يصح قياسه عليها ولا نقض دليلنا بها.

وإن لم نسلم صحة الفرق سوينا بين جميع الصور في البطلان، فيمنع الحكم في هذه المسائل، وكذلك كلما يرد عليك من هذه المسائل المختلف فيها فإن الجواب على سبيل الإجمال، أنه إنما يكون بين المسألتين فرق صحيح أو لا يكون، فإن كان بينهما فرق لم يصح النقض ولا القياس، وإن لم يكن بينهما فرق فالحكم في الجميع سواء، نعم لو أوردت صور قد ثبتت الصحة فيها بنص أو إجماع، وليس بينهما فرق، لكان ذلك متوجهاً وليس إلى هذا سبيل، ولا تعبأ بما يفرض من المسائل ويدعي الصحة فيها بمجرد التهويل، أو بدعوى أن لا خلاف في ذلك، وقائل ذلك لا يعلم أحداً قال فيها بالصحة فضلاً عن نفي الخلاف فيها، وليس الحكم فيها من الجليات التي لا يعذر المخالف فيها.

وفي مثل هذه المسائل قال الإمام أحمد، من ادعى الإجماع فهو كاذب، فإنما هذه دعوى بشر وابن علية يريدون أن يبطلوا السنن بذلك يعني الإمام أحمد رضي الله عنه أن المتكلمين في الفقه من أهل الكلام إذا ناظرتهم بالسنن والآثار قالوا هذا خلاف الإجماع، وذلك القول الذي يخالف ذلك الحديث لا يحفظونه إلا عن فقهاء

المدينة وفقهاء الكوفة مثلاً، فيدعون الإجماع من قلة معرفتهم بأقاويل العلماء واجترائهم على رد السنن بالآراء، حتى كان بعضهم ترد عليه الأحاديث الصحيحة في خيار المجلس ونحوه من الأحكام والآثار، فلا يجد معتصماً إلا أن يقول هذا لم يقل به أحد من العلماء، وهو لا يعرف إلا أن أبا حنيفة ومالكاً وأصحابهما لم يقولوا بذلك. ولو كان له علم لرأى من الصحابة والتابعين وتابعيهم ممن قال بذلك خلقا كثيراً؛ وإنما ذكرنا ذلك على سبيل المثال.

وإلا فمن تتبع وجد في مناظرات الشافعي وأحمد وأبي عبيد وإسحق بن راهويه وغيرهم لأهل عصرهم من هذا الضرب كثيراً، ولهذا كانوا يسمون هؤلاء وأمثالهم فقهاء الحديث. ومن تأمل ما ترد به السنن في غالب الأمر وجدها أصولاً قد تلقيت بحسن الظن من المتبوعين، وبنيت على قواعد مغروضة أما ممنوعة أو مسلمة مع نوع فرق، ولم يعتصم المثبت لها في إثباته بكثير حجة أكثر من نوع رأي أو أثر ضعيف.

فيصير مثبتاً للفرع بالفرع من غير رد إلى أصل معتمد من كتاب أو سنة أو أثر وهذا عام في أصول الدين وفروعه. ويجعل هذه في مقابلة الأصول الثابتة بالكتاب والسنة. فإذا حقق الأمر فيها على المستمسك بها لم يكن في يده إلا التعجب ممن يخالفها. وهو لا يعلم لمن يقول بها من الحجة أكثر من مرونة عليها مع حظ من رأى.

ومسألة بيع العصير ممن يتخذه خمراً من بابه الذي زعم هذا المجادل أن لا خلاف في بعضها: وعامة السلف على المنع منها؛ وقد تقدم ذكر ذلك عن سعد بن أبي وقاص وعبدالله بن عمر في العنب والعصير بالتحريم. وقال البخاري في بيع السلاح في الفتنة كره عمران بن حصين بيعه في الفتنة. والكراهة المطلقة في لسان المتقدمين لا يكاد يراد بها إلا التحريم.

ولم يبلغنا عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم خلاف في ذلك إلا ما روى أبو بكر بن أبي موسى عن أبيه عن أبي موسى الأشعري أنه كان يبيع العصير. وهذه حكاية حال يحتمل أنه كان يبيعه ممن يتخذه خلاً أو رباً أو يشربه عصيراً أو نحو ذلك.

وأما التابعون فقد منع بيع العصير ممن يتخذه خمراً عطاء بن أبي رباح وطاوس ومحمد بن سيرين، وهو قول وكيع بن الجراح وإسحاق بن راهويه وسليمان بن داود

الهاشمي وأبي بكر بن أبي شيبة وزهير بن حرب وأبي إسحاق الجوزجاني وغيرهم.

ومنع مالك بن أنس من بيع الكفار ما يتقوون به من كراع وسروج وحرثى وغيره، وهو أحد الوجهين لأصحاب الشافعي، ذكرهما في الحاوي، وجرى التصريح عن السلف بتحريم هذا البيع وبفساده أيضاً وهو مذهب أهل الحجاز وأهل الشام وفقهاء الحديث تبعاً للسلف، فروى ابن وهب عن سعيد بن أبي أيوب عن سعيد عن مجاهد أن رجلاً قال لابن عباس أن لي كروماً فاعصرها خمراً فاعتق من ثمنها الرقاب، وأحمل على جياد الخيل في سبيل الله، وأتصدق على الفقراء والمساكين، فقال له ابن عباس: فسق إن أنفقت وفسق إن تركت، فرجع الرجل فعقر كل شجرة عنب كان يملكها وروى عبد الملك بن حبيب في الواضحة عن شراحيل بن بكير أنه سأل ابن عمر عن بيع العصير فقال: لا يصلح. فقال: إن عصرته ثم شربته مكاني قال: فلا بأس. قال: فما بال بيعه حرام وشربه حلال. فقال له ابن عمر. ما أدري أجئت تستفتيني أم جئت تماريني. قال ابن حبيب: نهى عن بيعه لأنه يصرف إلى الخمر. إلا أن يكون يسيراً. ويكون مبتاعه مأموناً يعلم أنه إنما يشتريه ليشربه عصيراً كما هو فلا بأس به.

وكذلك بيع الكرم إذا خيف أن يكون مشتريه إنما يشتريه لعصره خمراً فلا يحل بيعه منه. وكذلك إذا كان مشتريه مسلماً يخالف أن يستحل ذلك. فإما إن كان نصرانياً أو يهودياً فلا يحل بيعه منه على حال، لأن شأنهم عصير الخمر وبيعها، قد كره ذلك ابن عمر وابن عباس وعطاء والأوزاعي ومالك وغير واحد وضرب الأوزاعي لذلك مثلاً كمن باع سلاحاً ممن يعلم أنه يقتل به مسلماً. قال وكره مالك أن يبيع الرجل العسل أو التمر أو الزبيب أو القمح ممن يعمل ذلك شراباً مسكراً. وكره طعام عاصر الخمر وبائعها وكره مبايعته ومخالطته في ماله إذا كان مسلماً وكره أيضاً أن يكري الرجل لبيته أو حانوته ممن يبيع فيها الخمر مسلماً كان أو نصرانياً.

قال ابن حبيب: وقد نهى ابن عمر أن يكري الرجل بيته أو حانوته ممن يبيع فيها الخمر. حدثنيه عبدالله بن صالح عن الليث عن نافع قال ابن حبيب، ومن فعل ما نهى عنه بأن باع كرمه ممن يعصره خمراً أو أكرى داره أو حانوته ممن يبيع فيها الخمر تصدق بجميع الثمن.

وكذلك قال مالك: فهذا ابن عباس يبين أن إمساك هذا الثمن فسوق، وأن إنفاقه فسق، وهذا من أبين ما يكون في فساد العقد، فإنه لو كان صحيحاً لكان الثمن حلالاً فإنا لا نعني بفساد العقد في حق البائع إلا أنه لم يملك الثمن الذي أخذه، ولا يحل له الانتفاع به بل يجب عليه أن يتصدق به إذا تعذر رده على مالكه، كما يتصدق بكل مال حرام لم يعرف مالكه.

وهذا مذهب مالك الذي ذكره ابن حبيب وعليه دل حديث ابن عمر، حيث بين أن هذا البيع حرام ولا نعلم عن أحد من المتقدمين خلاف ذلك، وإنما نعرف الرخصة في بيع العصير لمن يخمره عمن بعد التابعين مثل سفيان الثوري وأبي حنيفة، وقد روي عن إبراهيم أنه قال لا بأس ببيع العصير وهذا مطلق فيحتمل أنه أراد إذا لم يعلم بحال المشتري ويحتمل العموم، فكيف يجوز بعد هذا أن يدعي عدم الخلاف في شيء من هذا النوع، ولو قيل لقائل ذلك أنقل لنا عن واحد من المتقدمين الرخصة في ذلك لا بأس فنسأل الله سبحانه الهدى والسداد بفضله ومنه.

وأما قوله في الفرق بين الإكراه وبين هذا أن الرضى معتبر في صحة العقود فنقول وهل الرضى المتعلق بفعل الراضي نفسه إلا نوع من الإرادة والقصد، أو صفة مستلزمة للإرادة والقصد، فإذا كان النوع أو الملزوم شرطاً فالجنس واللازم شرط بالضرورة، فإن وجود النوع بدون الجنس أو الملزوم بدون اللازم محال، فكيف يصح الفرق مع وجود هذا الجمع، نعم قد يقول المنازع إنما اشترط هذا للقدر من القصد فقط، فنقول إنما اشترطه لعدم قصد الإنسان في العقد، وأنه إلزام ما لم يرده وإنما تكلم بلفظه فقط لقصد آخر يدفع عن نفسه به ضرراً لا يجوز.

فنقول هذا موجود في المحلل وغيره من المحتالين، فإن تصحيح عقد لم يرده وإنما تكلم بلفظه فقط لقصد آخر يستحل به محرماً لا يجوز. وقد بينا اعتبار المقصود في العقود فيما مضى، وأما ذكر الشروط المقترنة في العقد فلا تعلق لها بما نحن فيه، لكن إنما تورد فيما إذا توافقا على التحليل قبل العقد، كما هو واقع كثيراً، فإن هذا أقبح من مجرد القصد، وحكم هذا حكم المشروط في العقد، وقد بينا ضعف الفرق بين المقترن والمتقدم فيما مضى.

وأما الوجه الثالث: فنقول النية إنما تعمل في اللفظ المحتمل لمعنيين

صحيحين دون ما لا يحتمل إلا بمعنى واحداً صحيحاً، فإن النية الباطنة لا تؤثر في مقتضيات الأسباب الظاهرة، فليس في هذا الكلام أكثر من مجرد حكاية المذهب، وحسبه من الجواب لا تسلم فإن الدعوى المجردة يكفيها المنع المجرد، ثم نقول أتقول أنها لا تؤثر في مقتضيات الأسباب الظاهرة ظاهراً، أم لا تؤثر فيها ظاهراً ولا باطناً، الأول مسلم ولا يضرنا ذلك، فإنا لم ندع أن مجرد النية تبطل حكم اللفظ ظاهراً. وإنما قلنا العقد في الباطن باطل في حق المحلل. وإن كان حلالاً بالنسبة إلى المرأة إذا لم تعلم بالتحليل فيأثم بوطئها وبإعادتها إلى الأول. وهي لا تأثم بتمكينه كمن تزوج أخته من الرضاعة وهي لا تعلم، وإن قال أن النية الباطنة لا تؤثر في مقتضيات الأسباب الظاهرة بحال، فينتقض عليه بصرائح الطلاق والعتاق ونحوها، إذا صرفها بنيته إلى ما يحتمله اللفظ، فإن ذلك يؤثر في الباطن، فكذلك لفظ نكحت يحتمل نكاح التحليل وقد نواه فينصرف اللفظ إليه، لأن اللفظ إما أن يكون مشتركاً أو متواطئاً، وإما أن يكون أحد المعنيين فيه ظاهراً والآخر باطناً، وإما أن يكون نصاً لا يحتمل غير المعنى الواحد، فأما المشترك فتؤثر النية فيه كما في الكنايات، وكذلك المتواطىء كقوله اشتريت فإنه مطلق تقيده النية له أو لموكله، وأما النص فلا تعمل النية في خلاف معناه، وأما الظاهر فما أعلم أحداً خالف في أن النية تؤثر فيه في الجملة، واللفظ الصريح يشمل النص والظاهر، فقوله ان اللفظ هنا صريح فلا تعمل النية فيه منقوض بما شاء الله من الصور، بل هذه القاعدة من أقوى الأدلة على المسألة فإن لفظ الإنكاح والتزويج ظاهر في النكاح الصحيح الشرعي، وهو محتمل للأنكحة الفاسدة مثل نكاح المحلل ونكاح الشغار ونكاح المتعة وغير ذلك،! فإذا قال نكحت ونوى نكاح المحلل فقد قصد باللفظ ما يحتمله. ثم من نوى ما يخالف الظاهر إن كان المنوى له دين في الباطن إذا أمكن وفي قبوله في الحكم خلاف مشهور.

إذا كان الإحتمال قريباً من الظاهر وإن كان الذي نواه عليه فإنه يقبل ظاهراً وباطناً كما لو قال أنت طالق إن قمت. ثم قال سبق لساني بالشرط ولم أرده. أو قال والله لا أنكح فلانة ونكحها نكاحاً فاسداً. وقال نويت الصحيح والفاسد. فإذا كان الزوج قد نوى التحليل علمت نيته في الباطن في جانبه خاصة. فإذا ادعى أنه نوى ذلك قبل فيما عليه من إفساد النكاح في حقه ثم هذا قياس بجميع ألفاظ العقود

المفردة والمقترنة من الإيمان والنذور والطلاق والعتاق والظهارة والإيلاء والوقف والبيع والهبة والنكاح. فكيف يقال بعد هذا أن النية الباطنة لا أثر لها في مقتضيات الأسباب الظاهرة، ولو قال زوجتك بنتي بألف درهم، لكان هذا اللفظ صريحاً في نقد البلد الغالب، فلو قال الزوج نويت النقد الفلاني وهو خير من نقد البلد أو دونه قبل منه أن صدق الآخر عليه، وبالجملة فهذا السؤال دليل قوي في أصل المسألة وهو أن يقال نوى باللفظ معنى محتلاً يخالف ظاهره فوجب أن يلزمه ما نواه فيما بينه وبين الله، كما لو نوى ذلك بسائر ألفاظ العقود، أو يقول كما لو نوى ذلك بألفاظ الأيمان والنذور والطلاق والعتق، وبهذه الأصول يظهر الفرق أيضاً بين طلاق الهازل والطلاق الذي نوى به خلاف ظاهره، فإنه إذا هزل بالطلاق أو العتق ونحوهما وقع، ولو نوى به خلاف ظاهره دين فيما بينه وبين الله تعالى بلا تردد وقبل في الحكم إذا كان ذلك أشد عليه بلا تردد أيضاً، فكذلك النكاح إذا هزل به وقع، وإذا نوى بالعقد خلاف ظاهره عمل فيما بينه وبين الله تعالى بلا تردد وقبل في الحكم إذا كان ذلك أشد عليه بلا تردد أيضاً، فكذلك النكاح إذا هزل به وقع، وإذا نوى بالعقد خلاف ظاهره عمل فيما بينه وبين الله تعالى بما نوى وقبل ما نواه في الحكم في جهته، لأن الإقرار بفساد النكاح مقبول منه فيما يخصه، ومن النقوض الموجهة على هذه الدعوى الباطلة، وهي قوله النية الباطنة لا تؤثر في مقتضيات الأسباب الظاهرة، إن كلمة الإسلام مقتضاها سعادة الدنيا والآخرة، ثم إذا نوى ما يخالفها أثر ذلك في إبطال مقتضاها، في الباطن ومن ذلك عقود الهازل، فإن أكثرها أو عامتها عند المخالف باطلة لعدم قصدها، فقد أثرت النية الباطنة في مقتضيات الأسباب الظاهرة.

ولنا أن ننقض عليه بصور وإن كنا لا نعتقدها فإن حاصل ذلك أنك إذا لم تعتقد صحة دليلك فكيف تلزمه غيرك إذا كان هو أيضاً لا يعتقد صحته، ولهذا قالوا ليس للمناظر أن يلزم صاحبه ما لا يعتقده هو إلا النقض، لأن ما سوى النقض إستدلال، وليس للإنسان أن يستدل بما لا يعتقد صحته، والنقض ليس استدلالاً، لكن إذا انقضت العلة على أصل المستدل فقد اتفقا على فسادها، أما المستدل فبصورة النقض وأما الآخر فمحل النزاع لأنهما اتفقا على تخلف الحكم عن هذه العلة، فالمستدل يقول تخلف الحكم عنها في صورة النقض، والآخر يقول تخلف الحكم

عنها في الفرع الذي هو محمل النزاع، وإذا كان الحكم متخلفاً عنها وفاقاً كانت منتقضة وفاقاً.

وتخليص ذلك أن المستدل ليس له أن يستدل إلا بما هو دليل عنده، فإذا استدل بما هو دليل عند مناظره دونه كان حاصله إظهار مناقضة المناظر لإثبات مذهب نفسه، وهذا ليس استدلالاً وإنما هو اعتراض في المعنى، فأما المعترض فاعتراضه إن كان منعاً فليس هو إلزاماً، وإن كان معارضة فيجوز له أن يعارض بما هو دليل عند المستدل وليس دليلاً عنده إذا كان هو لا يعتقد صحة دليل المستدل كما ذكرنا في النقض عليه، وإن كان هو أيضاً يعتقد صحة دليل المستدل، وقد عارضه بما هو دليل عند المستدل دونه فحاصله يرفع إلى مناقضة المستدل، وفي الحقيقة فكلاهما مخصوم، أما المستدل فاستدل بدليل معترض عن مرجح، وأما المعترض فترك العمل بالدليل السالم عن المعارض المقاوم.

ومن ذلك صور الوكالة فإن قوله اشتريت مقتضاه الإشتراء له لا يحتاج في ثبوته إلى نية، ثم إذا نوى الشراء لموكله أو لشريكه صح ذلك بالإتفاق، وكذلك لو نواه لغير موكله على خلاف مشهور، وقول المعترض إن قوله اشتريت متردد بين الإشتراء له ولموكله غلط، بل هو ظاهر في الشراء له محتمل للشراء لموكله، وربما قد ينازعنا فيما إذا كانت الوكالة في شراء شيء معين لظهور الشراء للموكل، في مثل هذه الصورة، فننقل الكلام إلى شراء الولي مثل وصي اليتيم وناظر الوقف وشراء الابن، فإنه لا خلاف إن مطلق هذا العقد يقتضي الشراء لنفس المشتري ظاهراً وباطناً، والنية الباطنة تعمل في مقتضى هذا السبب الظاهر، ولا يدعي أحد أن اللفظ هنا متردد بين الشراء لنفسه أو لموليه، بل مقتضى اللفظ هنا الشراء لنفسه، كما أن مقتضى لفظ النكاح هو النكاح الصحيح الشرعي، ثم هنا إذا نوى الشرى لموليه أثرت النية في مقتضى السبب الظاهر، فكذلك هناك وليس بينهما من الفرق أكثر من أن المنوى هناك جائز وهنا غير جائز، لأنه هناك نوى أن يشتري بطريق الولاية وهنا نوى أن يكون محللاً وهذا الفرق لا يقدح في كون النية تؤثر في مقتضى الأسباب الظاهرة، بل هو دليل على أنها مؤثرة بحسبها إن خيراً فخيراً وإن شراً فشراً، وهذا الفرق لم يجز إلا من خصوص المنوي، وهذا لا بد منه فإن النيات وإن اشتركت في كونها نية فلا بد أن نفترق في متعلقاتها.

إذا تبين هذا: فقوله النية إنما تؤثر في اللفظ المحتمل إن عنى به الإحتمال المساوي لصاحبه، فليس احتمال لفظ العقد للمولي والموكل مساوياً، فلا يصح كلامه، وإن عنى به مطلق الإحتمال المساوي أو المرجوح، فهذا لا يخرج اللفظ عن أن يكون صريحاً كسائر الألفاظ الظاهرة. وحينئذ فيكون قد نفى ما أثبته لأنها تعمل في كل لفظ محتمل. ونفي عملها في الظواهر. وهي محتملة. وهو كلام متهافت. وإن عنى بالصريح النص فهو خلاف كلام العلماء. فإن صرائح الطلاق وغيره ظواهر فيه تحتمل غيره ليست نصوصاً ثم مع هذا لا ينفعه هذا الكلام. فإن لفظ النكاح يجوز أن يراد به النكاح الفاسد، ولهذا يقال نكاح صحيح وفاسد. ويقال نكاح المحلل.

وهذا الإستعمال وإن سلم أنه مجاز فإنه يخرج اللفظ عن أن يكون نصاً إلى أن يكون ظاهراً. وهو مدخل للفظ النكاح في اللفظ المحتمل بالتفسير الذي نتكلم على تقريره. وإذا لم يكن النكاح داخلاً في القسم الثاني أعني الصريح بل في الأول؛ صار الكلام حجة عليه لا له. وكذلك هو فإن المعترض بهذه الأسئلة رد بها كلام من احتج من الفقهاء على أن للنية تأثيراً في العقود كعقد التوكيل ونحوه. فزعم أنها تؤثر في المحتمل دون الصريح. وأن الوكالة من المحتمل والنكاح من الصريح. وقد تبين لك أنهما من جنس واحد. فأي تفسير فسر المحتمل والصريح دخل فيه القسمان جميعاً. وهذا توكيد للحجة.

وأما الوجه الرابع فجوابه: إن النية ليست بمنزلة الشرط مطلقاً. وقوله إذا لم يكن بمنزلة الشرط مطلقاً فلا تأثير لها غير مسلم ولا دليل عليه، بل النية في الجملة تنقسم إلى مؤثر في العقد وإلى غير مؤثر. كما أن الشروط تنقسم إلى مؤثر وغير مؤثر فإذا كان الشرط ينافي موجب العقد كاشتراط عدم الصداق كان باطلاً. وإذا لم ينافه كإشتراط مصلحة العقد أو العاقد لم يكن باطلاً، وكذلك النية إذا كانت منافية لموجب العقد أو لمقتضى الشرع كانت مؤثرة، وإذا لم تكن منافية لم تؤثر فمن نوى بالشرى القنية أو التجارة لم يخرج بهذه النية عن مقتضى البيع. بخلاف من أوجب ذلك بالشرط على المشتري؛ أما من قصد أن يعقد ليفسخ لا لغرض في المعقود عليه أو قصد منفعة محرمة بالمعقود عليه.

فهذا قصد ما ينافي العقد والشرع. فكذلك أثر في العقد وقد تؤثر النية حيث لا

يؤثر الشرط، فإنه لو قصد التدليس على المشتري أو المستنكح أو المنكوحة كان ذلك حراماً مثبتاً لخيار الفسخ أو مبطلاً للعقد. ولو شرط ذلك لكان العقد صحيحاً لازماً. فظهر أن القصد يؤثر حيث لا يؤثر الشرط. كما أن الشرط يؤثر حيث لا يؤثر القصد. وقد يؤثران جميعاً إذا كل منهما مخالف للآخر في وحده وحقيقته. وإنما غلط هنا من ظن أن المؤثر هو الشرط أو ما يقوم مقامه، وليس الأمر كذلك والله أعلم.

وأما الوجه الخامس: فقد اعترف المعترض بفساده وقال نحن لا ندعي أن النكاح صحيح باطناً وظاهراً وهو كما قال فإنا نقول بموجب الحديث فنحكم بالظاهر، فلا نحكم في عقد أنه عقد تحليل، حتى يثبت ذلك إما بإقرار الزوج، أو ببينة تشهد على تواطئها قبل العقد، أو تشهد بعرف جار بصورة التحليل، فإن العرف المطرد على حال جاري مجرى الشرط بالمقال، لكنا وإن لم نحكم إلا بالظاهر فلا يجوز لنا أن نعامل الله تعالى إلا بالبينات الصحيحة فإن الأعمال بالنيات، فلا يجوز أن ننوي بالشيء ما حرمه الله سبحانه، وعلينا أن ننهي الناس عما نهاهم الله عنه ورسوله ﷺ من النيات الباطنة، وإن لم نعتقد أنها فيهم، كما ننهاهم عن سائر ما حرمه الله سبحانه، وأن لا نكتم ما أنزل الله سبحانه من البينات والهدى من بعد ما بينه للناس في الكتاب الذي تضمن طاعة الرسول ﷺ، واتباع سبيل السابقين الأولين، وعلينا أن لا نعين أحد بنوع من أنواع الإعانة على عقب يغلب على الظن أنه تحليل، وإن لم نحكم بأنه تحليل، كما لا يجوز أن نعين أحداً على عمل يغلب على الظن أنه يتوسل به إلى قتل معصوم أو وطء محرم، وينبغي الإحتراز من الإعانة على ما يخاف أن يكون تحليلاً وإن لم يغلب على القلب. وبالجملة فالغرض هنا بيان تحريم التحليل وفساد عقد المحلل في الباطن. وأما ترتيب الحكم عليه في الظاهر فسيأتي إن شاء الله تعالى وهذا بين إن شاء الله تعالى.

* * *

فصل

وقد أخرج الشيطان للتحليل حيلة أخرى وهي أن يزوجها الرجل المطلق من عبده بنية أن يبيعه منها أو يهبه لها، فإذا وطئها العبد باعها ذلك العبد أو بعضه أو وهبها

ذلك والمرأة إذا مكلت زوجها أو شقصاً منه انفسخ والنكاح، والمخادعون يؤثرون هذه الحيلة لشيئين:

أحدهما: إن الفرقة هنا تكون بيد الزوج المطلق أو الزوجة، فلا يتمكن الزوج من الإمتناع من الفرقة، بخلاف الصورة الأولى فإنه قد يمتنع من الطلاق، فيمكنه ذلك على القول بصحة النكاح.

الثاني: زعموا أنه أستر لهما من إدخال أجنبي على المرأة، فإن إيطاء عبده ليس كإيطاء من يساميه في الحرية، ثم ذهب بعد الشذوذ إلى أن وطء الصغير الذي لا يجامع مثله يحلها، فإذا انضم إلى ذلك أنه يجبره على النكاح صار بيد المطلق العقد والفسخ من غير ما يعارضه، وإن كان كبيراً فمنهم من يجبره على النكاح فيصير بيد السيد العقد والفسخ أيضاً، وجعل بعض أصحابنا في هذه الصورة أعني فيما إذا زوجها من عبده الكبير احتمالاً لأن الزوج لم ينو التحليل وإنما نواه غيره، والعبرة في التحليل بنية الزوج لا بنية غيره.

وهذه الصورة أبلغ في المخادعة لله تبارك وتعالى والإستهزاء بآيات الله والتلاعب بحدود الله، فإنه هناك كان المحلل هو الذي بيده الفرقة لا بيد غيره، وهنا جعلت الفرقة بيد المطلق والمرأة، لا سيما إن كانت الزوجة تحت حجر الزوج بأن يكون وصياً لها، فيرى أن يهبها العبد ويقبله هو أو يبيعها إياه إن كان ممن يستحل أن يبيع الوصي لليتيم، فإن من فتح باب المخادعة لم يقف عند حد يتعدى ما أمكنه من حدود الله، وينتهك ما استطاع من محارم الله، فإنه في مثل هذه الصورة يبقى المطلق مستقلاً بفسخ النكاح، ثم إنه من المعلوم أن العبد لا يمكنه النكاح الصحيح إلا بإذن سيده، فإذا أذن السيد له في النكاح ومن نية هذا السيد أن يفسخ نكاحه كان الزوج أيضاً مخدوعاً ممكوراً به، حيث أذن له في نكاح باشره وليس القصد به نكاحاً، وإنما القصد به سفاح، فهناك إنما وقعت المخادعة في حق الله فقط. وهنا وقعت المخادعة في حق الله وحق آدمي، وهذا هو الزوج واللعنة التي وجبت هناك على المحلل والمحلل له، يصير كلتاهما هنا على المطلق وهو المحلل له وعلى الزوجة فيقتسمان لعنة المحلل، وينفرد المطلق بلعنة المحلل له أو تشركه المرأة فيها.

ومن أسرار الحديث أنه يعم هذا لفظاً كما يعمه معنى، فإن العطف قد يكون للتغاير في الصفات كما يكون للتغاير في الذوات، فيقال لهذا لعن الله المحلل والمحلل له وإن كانا وصفين لشيء واحد، فلهذا قلنا هذا أغلظ في التحريم، حيث اجتمع عليه لعنتان، فإن كان هذا العبد قد واطأهم أخذ بنصيبه من اللعنة من غير أن ينقص من نصيب السيد شيئاً لأن عقد التحليل إنما تم برضاه ورضى السيد، كما لو كان المحلل عبداً لغير المطلق، فإنه إذا حلل بإذن السيد حقت اللعنة عليهما، ويزيده قبحاً أن الزوج هنا عبد ليس بكفء ونكاحه إما منقوص أو باطل على ما فيه من الإختلاف، ومن يصححه فمنهم من يشترط رضى جميع الأولياء.

ثم أعلم أن التحليل بالعبد قد يكون من غير المطلق بل من صديق له يزوجها بعبده، ويواطئها على أن يملكها إياه، فإن لم يعلم الزوج المطلق بذلك فهو كما لو اعتقد الزوج التحليل هناك وعلمت به المرأة دون المطلق، وإن علم فهو كما لو علم هناك، وكما ذكرناه من الأدلة على التحليل فهي حاصلة هنا، فإن قول النبي ﷺ لعن الله المحلل، وإن كان الغالب إنما يقصد به الزوج فالسيد هنا بمنزلته واللفظ يشمله، وإن كان النبي ﷺ لم يقصده بلفظ المحلل فلا ريب أنه في معناه، وأولى ونظير هذا أن يزوجها رجل بعبده الصغير أو ابنه الصغير أو المجنون، بقصد أن يطلق عليهما عند من يقول إن له أن يطلق على عبده وابنه الصغيرين أو المجنونين، أو بنية أن يخلعها منه، بأن يواطئها أو يواطىء غيرها على الخلع، فإن جواز الخلع لولي الصبي والمجنون أقوى من جواز الطلاق، ونظير هذا أن يعقد ولي الصبي والمجنون له عقود حيل، من بيع أو إجارة أو قرض.

فإن الحيل التي يحتالها الولي لليتيم في ماله بمنزلة ما يحتاله المرء في مال نفسه، وقريب منه إذا أذن السيد لعبده في معاملات من الحيل، فإنه بمنزلة أو يعامل السيد نفسه تلك المعاملة، حيث حصل غرضه بفعل عبده، كحصوله بفعل نفسه، والاحتمال الذي جعل في مذهبنا غير محتمل أصلاً فإن قوله المعتبر في التحليل بنية الزوج كلام غير سديد فمن الذي سلم ذلك، أم ما الذي دل على ذلك بل المعتبر نية من يملك فرقة بقول أو فعل، فإن التحليل دائر مع ذلك، وإذا كان الزوج الذي يقصد التحليل ملعوناً، فالذي يقصد أن يحلل بالزوج ويفسخ نكاحه أولى أن يكون ملعوناً،

فإنه يخادع الله ورسوله وعبده المؤمن، وهو نظير الرجل يقدم إلى العطشاء الماء فإذا شرب منه قطرة انتزعه من فيه، ولو أن السيد أنكح عبده نكاحاً يقصد به أن يفرق بينهما بعد يوم من غير تحليل لكان خادعاً له ماكراً به ملعوناً، فكيف إذا قصد مع ذلك التحليل.

واعلم أن التحليل هنا لا يتم إلا بأن يتواطأ السيد المطلق أو غيره مع المرأة على أن يملكها الزوج، أو يعلم أن حال المرأة تقتضي أنه إذا عرض عليها ملك الزوج لينفسخ النكاح ملكته، فإنا قد ذكرنا أن العرف في الشروط كاللفظ، فأما لو لم يكن للمرأة رغبة في العود إلى المطلق، ولا هي ممن يغلب على الظن ملكها للعبد إذا عرض عليها فهنا نية السيد وحده نية من لا فرقة بيده.

ثم العبد إذا لم يعلم بما تواطأ عليها الزوجان، يكون كالمرأة إذا لم تعلم بنية الزوج التحليل لا إثم عليه، فإن علم ووافق فهو آثم وعلى التقديرين فنكاحه باطل لأن إذن السيد شرط في صحة النكاح، والسيد إنما أذن في نكاح تحليل لا في نكاح صحيح، فيكون النكاح الذي أجازه الشرع وقصده العبد لم يأذن فيه السيد، والذي أذن فيه السيد لم يجزه الشرع ثم إن أخبر العبد فيما بعد بما تواطأ عليه الزوجان. وغلب على ظنه أن الأمر كذلك لم يحل له المقام على هذا النكاح لكن لا يقبل قول السيد وحده في إبطال نكاحه وسائر الفروع التي ذكرناها في نية الزوج بالنسبة إلى المرأة تجيء في نية الزوجين بالنسبة إلى العبد والله أعلم.

* * *

فصل

فإما إن نوى التحليل من لا فرقة بيده مثل أن ينوي الفرقة الزوج المطلق ثلاثاً أو تنويها المرأة فقط أعني إذا نوت أن الزوج يطلقها، فقد قال حرب الكرماني: سأل أحمد عن التحليل إذا هم أحد الثلاثة بالتحليل، فقال أحمد: كان الحسن وإبراهيم والتابعون يشددون في ذلك، وقال أحمد الحديث عن النبي ﷺ أنه قال: «أتريدين أن ترجعي إلى رفاعة». يقول أحمد أنها كانت همت بالتحليل ونية المرأة ليس بشيء. إنما قال النبي ﷺ: «لعن الله المحلل والمحلل له»، وليس نية المرأة بشيء فقد نص

الإمام أحمد رضي الله عنه على أن نية المرأة لا تؤثر وكذلك قال أصحابه، وكذلك قال مالك لا يجوز أن يتزوجها ليحلها علمت هي أو زوجها الأول أو لم يعلما، وإن اعتقدت المرأة على التحليل وسألته لما دخل الطلاق أو خالعته بمال جاز.

قال مالك: لا يضر الزوج ما نوت الزوجة لأن الطلاق بيده دونها قال أصحابه المعنى المؤثر في إفساد النكاح مختص به الزوج الثاني، سواء فيه واطأهما أو أحدهما أو تفرد بذلك ونوى الإحلال والطلاق أخذ عليه أجراً أم لم يأخذ، فإذا لم يواطىء الزوج الثاني ولا نوى فهو نكاح رغبة ويحلها، وإن كان الزوج الأول والمرأة قد تواطآ على ذلك أو دسا إليه أن يتزوجها أو بذلا له مالاً كل ذلك غير مؤثر، سواء علم بالطلاق الأول أم لا.

وقال الحسن والنخعي وغيرهما: إذا هم أحد الثلاثة فهو نكاح محلل، ويروى ذلك عن ابن المسيب ولفظ إبراهيم النخعي إذا كانت نية أحد الثلاثة الزوج الأول أو الزوج الثاني أو المرأة أنه محلل فنكاح هذا الأخير باطل ولا تحل للأول، ووجه هذا أن المرأة إذا نكحت الرجل وليست هي راغبة فيه فليست هي ناكحة كما تقدم، بل هي مستهزئة بآيات الله متلاعبة بحدود الله، وهي خادعة للرجل ماكرة به، وهي إن لم تملك الإنفراد بالفرقة فإنها تنوي التسبب فيه على وجه تحصل به غالباً بأن تنوي الإختلاع منه وإظهار الزهد فيه وكراهته وبغضه، وذلك مما يبعثه على خلعها أو طلاقها، ويقتضيه في الغالب، ثم إن انضم إلى ذلك أن تنوي النشوز عنه، وفعل ما يكره لها، وترك ما ينبغي لها، فهذا أمر محرم وهو موجب للفرقة في العادة، فأشبه ما لو نوت ما يوجب الفرقة شرعاً وإن لم تنو فعل محرم ولا ترك واجب، فهي ليست مريدة له، ومثل هذه في مظنة أن لا تقيم حدود الله معه، ولا يلتئم مقصود النكاح بينهما، فيقضي إلى الفرقة غالباً، وأيضاً فإن النكاح عقد يوجب المودة بين الزوجين والرحمة كما ذكره الله سبحانه في كتابه، ومقصوده السكن والازدواج، ومتى كانت المرأة من حين العقد تكره المقام معه وتود فرقته لم يكن النكاح معقوداً على وجه يحصل به مقصوده.

وأيضاً فإن الله سبحانه قال فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله، فلم يبح إلا نكاحاً يظن فيه أن يقيم حدود الله ومثل هذه المرأة لا تظن أن تقيم

حدود الله، لأن كراهيتها له تمنع هذا الظن، ولأن المرأة تستوفي منافع الزوج بالنكاح كما يستوفي الرجل منافعها، وإذا كانت إنما تزوجت لتفارقه وتعود إلى الأول لا لتقيم معه لم تكن قاصدة للنكاح ولا مريدة له، فلا يصلح هذا النكاح على قاعدة إبطال الحيل، وأما نية المطلق ثلاثاً فيشبه والله أعلم أن يكون هؤلاء التابعون إنما قالوا أنه يكون النكاح بها تحليلاً، إذا كان هو الذي يسعى في النكاح، فأراد بذلك أن تختلع المرأة بعد ذلك من زوجها، فإن هذا حرام لما أنه خدع رجلاً مسلماً، وهو قد سعى في عقد يريد إفساده على صاحبه، أو يشبه ما لو كان قد زوجها من عبده، يريد أن يملكها إياه، وهي لم تشعر بذلك، ثم يحتمل أنهم أرادوا أن النكاح باطل في حق الأول، بمعنى أنها لا تحل أن تعود إلى الأول بمثل هذا النكاح، لأنه قصد تعجيل ما أجله الله فيعاقب بنقيض قصده، وقد يشبه هذا ما لو تسبب رجل في الفرقة بين رجل وامرأته ليطلقها، إما بأن يخيبها عليه حتى تبغضه وتختلع منه، أو يشينها عنده ببهتان أو غيره حتى يطلقها، أو أن يقتله ونحو ذلك.

فيقال: إن الفرقة واقعة ولا تحل لذلك المفرق بينهما كما لو طلقها في مرض موته، أو فعل الوارث بامرأة موروثة ما يفسخ نكاحه، وليس له زوجة غيرها، فإن ذلك لا يسقط حقها من الميراث، ولا يبيح للورثة أخذه، وهذا كما يقوله في إحدى الروايتين أن الرجل إذا استام على سوم أخيه أو ابتاع على بيع أخيه أو خطب على خطبة أخيه أن عقده باطل، فإذا كان صاحب هذاالقول يبطل عقد من زاحم غيره قبل أن يعقد فلان يبطل عقد من تسبب في فسخ عقد الأول أولى.

وكذلك الزوج المطلق ثلاثاً، متى نوى التحليل، أو سعى فيه لم تحل له المرأة بذلك، وهذا قالوا إذا كانت نية أحد الثلاثة أنه محلل، فنكاح هذا الأخير باطل، ولا تحل للأول، وهذا إنما يقال فيمن له فعل في النكاح الثاني، أما إذا لم يوجد من المطلق الأول فعلاً أصلاً وقد تناكح الزوجان نكاح رغبة من كل منهما.

والأول يجب أن يطلقها هذا فطلقها أو مات عنها. فهذا أقصى ما يقال أنه متمن محب وليس بناو فإن نية المرء إنما تتعلق بفعله. وما تعلق بفعل غيره فهو أمنية.

وأيضاً فإن المطلق الأول كان يحرم عليها التصريح والتعريض بخطبتها في عدتها منه. وذلك بعد عدتها منه أشد وأشد فيكونون قد حرموها على الأول لأنه خطبها أو

تشوق إليها في وقت لا يحل له ذلك، وهذا يوجبه قول من حكينا قوله في أول المسألة إذا لم يعلم الزوجان حلت، والله أعلم.

ووجه ما ذهب إليه مالك وأحمد ما استدل به أبو عبدالله أحمد رحمة الله عليه، من أن النبي ﷺ لعن المحلل والمحلل له، فلو كان التحليل يحصل بنية الزوج تارة وبنية الزوجة أخرى للعنها النبي ﷺ أيضاً، وكان ذلك أبلغ من لعنة أكل الربا، وموكله، فلما لم يذكرها في اللعنة علم أن التحليل الذي يكون بالنية إنما يلعن فيه الزوج فقط ولا يجوز أن يقال لفظ المحلل يعم الرجل والمرأة، فإنها حللت نفسها بهذا النكاح، لأنه قد قال ألا أنبئكم بالتيس المستعار، وقال هو المحلل، وهذه صفة الرجل خاصة، ثم لو عمهما اللفظ فإنما ذاك على سبيل التغليب لاجتماع المذكر والمؤنث، فلا بد أن يكون تحليل الرجل موجوداً حتى تدخل معه المرأة بطريق التبع، أما إذا نوت هي وهو لم ينو شيئاً فليس هو بمحلل أصلاً، فلا يجوز أن تدخل المرأة وحدها في لفظ المذكر، إلا أن يقال قد اجتمعا في إرادة المتكلم لهما، وإن لم يجتمعا في عين هذا النكاح، فإن من قصد الإخبار عن المذكر والمؤنث مجتمعين ومفترقين أتى بلفظ المذكر أيضاً، فهذا يمنع الإستدلال من هذا الوجه، وأيضاً فالمحلل هو الذي يفعل ما تصير به المرأة حلالاً في الظاهر، وهي ليست حلالاً في الحقيقة، وهذا صفة من يمكنه رفع العقد والمرأة وحدها ليست كذلك، واستدل الإمام أبو عبد الله أحمد رضي الله عنه أيضاً بحديث تميمة بنت وهب امرأة رفاعة القرظي، ففي الصحيحين من حديث الزهري، عن عروة، عن عائشة رضي الله عنه، قال جاءت امرأة رفاعة القرظي إلى النبي ﷺ، فقالت: إن رفاعة طلقني فأبت طلاقي، وفي رواية ثلاث تطليقات، وأني تزوجت عبد الرحمن بن الزبير، وإنما معه مثل هدبة الثوب، وفي رواية وما معه إلا مثل هذه الهدبة أشارت لهدبة أخذتها من جلبابها فتبسم رسول الله ﷺ وقال: تريدين أن ترجعي إلى رفاعة لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك»، وأبو بكر جالس عنده وخالد بن سعيد بن العاص بالباب ينتظر أن يؤذن له، فقال: يا أبا بكر ألا تزجر هذه عما تجهر به عند رسول الله ﷺ، وما يزيد رسول الله ﷺ التبسم.

فوجه الدلالة أن النبي ﷺ بين أنها مع إرادتها أن ترجع إلى الزوج الأول لا يحل

له حتى يجامعها، فعلم أنه إذا جامعها حلت للأول، ولو كانت إرادتها تحليلاً مفسداً للنكاح أو محرماً للعود إلى الأول لم تحل له، سواء جامعها أو لم يجامعها، فإن قيل لعلها إنما أرادت الرجوع إلى الأول بعد حل عقدة النكاح، وذلك لا يؤثر في فساد العقد كما لو تزوجها مرتغباً ثم بدا له أن يطلقها لتراجع الأول، كما أراد سعيد بن الربيع أن يطلق امرأته ليتزوجها عبد الرحمن بن عوف يقوي ذلك أنها ذكرت إنما معه مثل هدبة الثوب، تريد به أنه لا يتمكن من جماعها فأحبت طلاقه لذلك، ثم أرادت الرجوع إلى الأول، ثم الأصل عدم الإرادة وقت العقد فلا بد له من دليل قلنا الجواب أوجه:

أحدها: إن النبي ﷺ لما جوز لها مراجعة الأول إذا جامعها الثاني بعد أن يتبين له رغبتها في الأول، ولم يفعل بين أن تكون هذه الإرادة حدثت بعد العقد أو كانت موجودة قبله، دل على أن الحل يعم الصورتين، فإن ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال بمنزلة العموم في المقال، حتى لو كان احتمال تجدد الإرادة هو الراجح لكان الإطلاق يعم القسمين إذا كان الإحتمال الآخر ظاهراً،والأمر هنا كذلك، فإن المرأة التي ألفت زوجاً ثم طلقها قد يبقى في نفسها منه في كثير من الأحوال، والنساء في الغالب يبغضن الطلاق ويحببن العود إلى الأول أكثر مما يحببن معاشرة غيره.

الجواب الثاني: إن هذه المرأة كانت راغبة في زوجها الأول بخصوصه ولم يكن لها رغبة في غيره من الأزواج، ففي حديث هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت: طلق رجل امرأته فتزوجت زوجاً غيره فطلقها، وكان معه مثل هدبة الثوب فلم تصل معه إلى أي شيء تريده فلم يلبث أن طلقها، فأتت النبي ﷺ فقالت يا رسول الله إن زوجي طلقني وإني تزوجت زوجاً غيره فدخل بي فلم يكن معه إلا مثل الهدبة، فلم يقربني إلا هنة واحدة لم تصل منه إلى شيء، فأحل لزوجي الأول؟ فقال رسول الله لا تحلين لزوجك الأول حتى يذوق الآخر عسيلتك وتذوقي عسيلته، متفق عليه.

وكذلك في حديث القاسم عن عائشة رضي الله عنها، أن رجلاً طلق امرأته ثلاثاً فتزوجها رجل ثم طلقها، فسئل رسول الله ﷺ عن ذلك فقال لا حتى يذوق الآخر من

عسيلتها ما ذاق الأول، وروى مالك عن المسور بن رفاعة القرظي. عن الزبير بن عبد الرحمن بن الزبير أن رفاعة بن شمول طلق إمرأته تميمة بنت وهب في عهد رسول الله ﷺ ثلاثاً، فنكحها عبد الرحمن بن الزبير فأعرض عنها فلم يستطع أن يغشاها ففارقها، فأراد رفاعة أن ينكحها وهو زوجها الأول الذي كان طلقها. فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فنهاه عن تزويجها. وقال لا يحل لك حتى تذوق العسيلة.

وذكر عبد الرزاق في مصنفه عن ابن جريج عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة الحديث. وزاد فقعدت ثم جاءته فأخبرته أن قد مسها فمنعها أن ترجع إلى زوجها الأول، وقال: اللهم إن كان إنما بها أن يجعلها لرفاعة فلا يتم لها نكاحه مرة أخرى، ثم أتت أبا بكر وعمر رضي الله عنهما في خلافتهما فمنعاها، فهذا يبين أنها استفتت النبي ﷺ بعد أن طلقها رفاعة، لا طلباً لفرقته بل طلباً لمراجعة الأول، وأخبرت بصفة إفضائه ليفتيها النبي ﷺ هل حلت للأول أم لا فلما أفتاها أنها لا تحل إلا بعد الوطء قعدت ثم أخبرته أنه كان قد مسها فعلم النبي ﷺ أنها كاذبة، وإنما حملها على الكذب أنها لما أخبرت أولاً بحقيقة الأمر لم تحل، فأخبرت أنها قد مسها فمنعها النبي ﷺ من الرجوع إلى الأول لأنها أخبرت أولاً بأنه لم يواقعها ثم أخبرت بخلافه فلم يقبل رجوعها عن الإقرار، وقال اللهم إن كان ما بها إلا أن تجعلها لرفاعة فلا يتم لها نكاحه مرة أخرى دعاء عليها عقوبة على كذبها بنقيض قصدها لئلا يتسرع الناس في الكذب الذي يستحلون به الحرام. ثم إنها أتت في خلافة الشيخين وهذا كله أبين دليل على أنها إنما كانت رغبتها في رفاعة لا في غيره، وإلا ففي الأزواج كثرة فهذا الإلحاح في نكاحه وتأيمها عليه عسى أن تمكن من نكاحه ومراجعة ولاة الأمر فيه دون غيره، والدخول في التزوير مع أن النكاح بغيره ممكن، لا يكون إلا عن محبته منها له دون غيره، وهذه الإرادة والرغبة لم تتحد بإعراض عبد الرحمن عنها، فإن إعراض عبد الرحمن عنها أكثر ما يوجب إرادتها للنكاح ممن كان أما من هذا الرجل بعينه فإنما ذاك لسبب يختصر به، وهذا لم يحدث بعد النكاح بسبب يقتضيه، فعلم أنه كان متقدماً لأن الأصل عدم ما يحدث، ثم هذه المحبة منها له إنما سببها معرفتها به حال النكاح، وإلا فبعد الطلاق ليس هناك ما يوجب المحبة، نعم قد يهيج الشوق عند المنع منه، لكن ذلك مستند إلى محبة متقدمة، ولا يقال تزوجت بغيره لعلها تسلوا

فلما لم يعفها، هاج الحب لأنه لو كان كذلك لتزوجت بآخر وآخر لعله يعفها وتسلا به، فلما لم تتزوج إلا بعبد الرحمن، علم أنها كانت مريدة لأن يحللها للأول، عسى أن ترجع إليه، ولم تتزوج بغيره خشية أن يمسكها بالكلية ولا يكون فيه سبب تطلب به فراقه.

الوجه الثالث: إنه قد روي أنها استفتت النبي ﷺ أيضاً قبل الطلاق، فروى البخاري عن عكرمة عن مولى ابن عباس، أن رفاعة طلق امرأته فتزوجها عبد الرحمن بن الزبير فأتت عائشة وعليها خمار أخضر، فشكت إليها خضرة بجلدها فلما جاء رسول الله ﷺ والنساء ينصر بعضهن بعضاً، قالت عائشة ما رأيت ما تلقى المؤمنات كجلدها أشد خضرة من ثوبها، قال وسمع أنها قد أتت رسول الله ﷺ فجاء ومعه إبنان من غيرها، فقالت والله ما لي إليه من ذنب إلا أن ما به ليس بأغنى عني من هذه هدبة من ثوبها، فقال: كذبت والله يا رسول الله إني لأنفضها نفض الأديم ولكنها ناشز تريد رفاعة، فقال رسول الله ﷺ: «فإن كان ذلك لم تحلين له، ولم تصلحين له، حتى يذوق عسيلتك»، قال وأبصر معه ابنين له، فقال أبنوك هؤلاء، قال نعم، قال: هذا الذي تزعمين فوالله لهم أشبه به من الغراب بالغراب، قال أبو بكر البرقاني: هكذا رواه البخاري مرسلاً عن بندار، وكذلك رواه حماد بن زيد ووهب عن أيوب مرسلاً، وقد أسنده سويد بن سعيد عن عبد الوهاب الثقفي فقال فيه عن ابن عباس، أن رفاعة طلق امرأته فتزوجها عبد الرحمن بن الزبير، وذكر الحديث وقد رواه الإمام أحمد في المسند بإسناد جيد عن عبدالله بن العباس.

قال جاءت القميصا أو الرميصا إلى رسول الله ﷺ تشكوا زوجها، وتزعم أنه لا يصل إليها، فما كان إلا يسيراً حتى جاء زوجها. فزعم أنها كاذبة ولكنها تريد أن ترجع إلى زوجها الأول، فقال رسول الله ﷺ: «ليس لك ذلك حتى يذوق عسيلتك رجل غيره»، ففي حديث ابن عباس وأخيه أنها شكت زوجها قبل أن يطلقها، وزعمت أنه لم يصل إليها وطلبت فرقته لذلك، فكذبها وأخبر أنه إنما بها مراجعة الأول وأنها ناشز غير مطيعة، فقال رسول الله ﷺ، فإن كان كذلك لم تحلين للأول حتى يذوق عسيلتك، يريد والله أعلم أني قادر على وطئها وجماعها وأن أنفضها نفض الأديم لكنها ناشز لا تمكنني، فإنها تريد رفاعة، فلذلك قال رسول الله ﷺ لا تحلين له حتى تذوقي

عسيلته، فطلقها ولم تذق العسيلة أو أنها لما ادعت عدم الوطء كانت معترفة بأنها لم تحل للأول فلم تجعل حلالاً بدعوى الزوج أنه وطئها إذا كانت هي معترفة بما يوجب التحريم، لكن حديث مالك عن ولد عبد الرحمن يدل على أنه كان معرضاً عنها.

وحديث ابن عباس يقتضي دعواه، أما التمكين من وطئها أو فعل الوطء فعلى حديث ابن عباس يكون قد جاءت النبي ﷺ قبل الطلاق ثم جاءته بعده، وعبد الرحمن أما إنه كان معترضاً عنها كما أخبرت أو كانت ناشزاً عنه كما أخبر، وبكل حال فهذا يدل على الرغبة التامة في مراجعة الأول فإنها تكون قد جاءت إلى النبي ﷺ قبل الطلاق وبعده مرتين أو أكثر، ثم جاءت الخليفتين ومن يصدر عنها مثل هذه الأحوال يغلب على الظن حرصها على مراجعتها حين العقد.

فأقل ما قد كان ينبغي لو كان مؤثراً أن يقال لها إن كنت وقت العقد كنت مريدة له لم يجز أن ترجعي إليه بحال، فلما لم يفصل النبي ﷺ مع ظهور هذا القرار علم أن الحكم لا يختلف، وأيضاً فإنها وإن كانت تحب مراجعة الأول، فالمرء لا يلام على الحب والبغض، وإنما عليها أن تتقي الله سبحانه في زوجها وتحسن معاشرته وتبذل حقه غير مستبرمة ولا كارهة، فإذا نوت هذا وقت العقد فقد نوت ما يجب عليها. فإذا نوت فعل ما لا يحل مما لا يوجب طلاقها فسيأتي ذكر هذا، وأما اختلاع المرأة وانتزاعها من بعلها فقد نهى عنه النبي ﷺ، ونحن وإن قلنا نية المرأة أو المطلق لا تؤثر: فلا يحل لواحد منها أن يفعل ما حرمه الشارع من إفساد حال المرأة على زوجها ونحو ذلك، وليس لها أن تتزوج به إلا إذا كانت تظن أن تقيم حدود الله سبحانه معه. وتعتقد أنه إن شاء أمسك وإن شاء طلق. وأنه إذا لم يطلق أطاعته ولم تنشز عنه، والكلام في هذا الموضع يظهر بيان حال المرأة في النية، وهي مراتب:

الأولى: أن تنوي أن هذا الزوج الثاني إن طلقها أو مات عنها أو فارقها بغير ذلك تزوجت بالأول، أو ينوي المطلق ذلك أيضاً فينوي أن هذا الثاني إن طلقها أو فارقها بغير ذلك تزوجها، فهذا قصد محض لما أباحه الله لم يقترن بهذا القصد فعل منها في الفرقة، وإنما نوت أن تفعل ما أباحه الله إذا أباحه الله فقد قصدت فعلاً لها معلقاً على وجود الفرقة، وصار هذا مثل أن ينوي الرجل أن فلاناً إن طلق امرأته أو مات عنها تزوجها، أو تنوي المرأة التي لم تطلق أنها إن فارقها هذا الزوج تزوجت بفلان، أو

يبيع الرجل سلعته لحاجته إليها وينوي أن المشتري إن باعها فيما بعد اشتراها منه إن قدر على ثمنها.

أو ينوي أنه إن أعتق الجارية المبيعة تزوج بها، فهذه الصور كلها لم تتعلق بهذا العقد ولا بفسخه فلم تؤثر فيه، وإنما تعلقت بفعل لها أن رفع العقد أو قصد صاحبه رفعه. فلهذا لم يشترط أن يكون نكاح المرأة نكاح رغبة، فإنها إذا ملكت نفسها للزوج فسواء عليه كانت راغبة أو غير راغبة إذا لم تسبب في الفرقة فإنه ليس بيدها فرقة، لكن لها في هذا العقد مع نية مراجعة الأول ثلاث أحوال:

أحدها: أن تكون محبتها للمقام مع الزوج الثاني أكثر من محبتها للمقام مع الأول، لكن ترى أن الأول أحب إليها من غيره بعد هذا فهذا لا شبهة فيه.

الثاني: أن تكون محبتها لنكاح الزوجين على السواء، أو لا يكون لها محبة لنكاح واحد منهما، لكن ترى أنهما أصلح لها من غيرهما، فإذا فارقها أحدهما آثرت الآخر فهذا أيضاً ظاهر.

الثالث: أن تكون محبتها للأول أكثر من الثاني. فهي في هذه الحال بمنزلة المطلق الذي يحب عودها إليه، وهذه الصورة التي كرهها بعض التابعين، وهي حال إمرأة رفاعة القرظي، ولذلك رخص أحمد وغيره فيها لما تقدم، وهذه المرأة والمطلق لا يلامان على هذه المحبة، كما لا يلام الزوج على محبة إحدى امرأتيه أكثر من الأخرى إذا عدل بينهما، فيما يملكه، ثم إن كرهت هذه المحبة من نفسها لكونها متطلعة إلى غير زوجها، وكذلك المطلق إن كره من نفسه تطلعه إلى زوجة الغير كانت هذه الكراهة عملاً صالحاً يثاب عليه، وإن لم تكره هذه المحبة ولم ترض بها لم يترتب عليها ثواب ولا عقاب، وإن رضي هذه المحبة بحيث يتمنى بقلبه مع طبعه حصول موجبها ويود أن يحصل بين الزوجين فرقة ليتزوج المرأة، وتتمنى المرأة أن لو طلقها هذا الزوج أو فارقها لتعود إلى الأول، وعقلها موافق لطبعها على هذه الأمنية، فهذا مكروه، وهو من المرأة أشد، لأن ذلك يستلزم تمني الطلاق الذي هو بغيض إلى الله، وقد تتضمن تمني ضرر الزوج وهو مظنة أن المرأة لا تقيم حدود الله مع من تبغض المقام معه، لكنها لو أحبت أن يقذف الله في قلب الزوج الزهد فيها بحيث

يفارقها بلا ضرر عليه، فهذا أخف، وهذا كله إذا لم يقترن به فعل منها في الفرقة لم تؤثر في صحة العقد الأول ولا الثاني.

المرتبة الثانية: إن تسبب إلى أن يفارقها من غير معصية غير الإختلاع، ولا خديعة توجب فراقها مثل أن تسأله أن يطلقها أو أن يخلعها، وتبذل له مالاً على الفرقة أو تظهر له محبتها للأول أو بغضها المقام معه حتى يفارقها، فهذا ينبني على الإنتزاع والإختلاع من الرجل، فنقول إذا كانت المرأة تخاف أن لا تقيم حدود الله جاز لها الإختلاع، وإلا نهيت عنه نهي تحريم أو تنزيه، فإن كانت لم تنو هذا الفعل إلا بعد العقد فهي كسائر المختلعات يصح الخلع ويباح أن تتزوج بغيره، هذا إذا كان مقصودها مجرد فرقته. وهنا مقصودها التزوج بغيره فتصير بمنزلة المرأة التي تختلع من زوجها لتتزوج بغيره وهذا أغلظ من غيره كما سيأتي، وإن كانت حين العقد تنوي أن تتسبب إلى الفرقة بهذه الطرق فهذه أسوأ حالاً من التي حدث لها إرادة الإختلاع لتتزوج بغيره، مع استقامة الحال، فإذا كان النبي ﷺ قد قال المختلعات والمنتزعات هن المنافقات. فالتي تختلع لتتزوج بغيره، لا لكراهته أشد وأشد، ومن كانت من حين العقد تريد أن تختلع وتنتزع لتتزوج بغيره، فهي أولى بالذم والعقوبة لأن هذه غارة للرجل مدلسة عليه، ولو علم أنها تريد أن تتسبب في فرقته لم يتزوجها، فكيف إذا علم أن غرضها أن تتزوج بغيره، بخلاف التي حدث لها الإنتزاع، فإنها لم تخدعه ولم تغره، وهذا نوع من الخلابة بل هو أقبح الخلابة، ولا تحل الخلابة لمسلم.

وهذه الصورة لا يجب إدخالها في كلام أحمد رضي الله عنه، فإنه إنما رخص في مطلق نية المرأة ونية المرأة المطلقة إنما تتعلق بأن تتزوج الأول، وذلك لا يستلزم أن تنوي اختلاعاً من الثاني لتتزوج الأول، فإن هذا نية فعل محرم في نفسه، لو حدث وغايته أن يقال هو نية مكروهة تسوية بينه وبين الإختلاع المطلق على إحدى الروايتين فأما إذا قارن العقد فتحريمه ظاهر لأن ذلك يمنع رغبتها في النكاح وقصدها له، والزوجة أحد المتعاقدين، فإذا قصدت بالعقد أن تسعى في فسخه لم يكن العقد مقصوداً، بخلاف من قصدت أن العقد إذا انفسخ تزوجت الأول، وتحريم هذا أشد من تحريم نية الرجل من وجه، وذلك التحريم أشد من وجه آخر، فإن المحلل إذا نوى الطلاق، فقد نوى شيئاً يملكه، والمرأة تعلم أنه يملك ذلك، وهذه المرأة نوت

الإختلاع والإنتزاع لتعود إلى غيره، وكراهة الإختلاع أشد من كراهة طلاق الرجل إبتداءاً، والإختلاع لتتزوج غيره أشد من مطلق الإختلاع، وإرادة الرجل الطلاق لا يوقعه في محرم، فإنه يملك ذلك فيفعله، وإرادة المرأة الإختلاع قد يوقعها في محرم، فإنها إذا لم تختلع ربما تعدت حدود الله.

ونية التحليل ليس فيها من خديعة المرأة ما في نية المرأة من خديعة الرجل، وإنما حرمت تلك النية لحق الله سبحانه، فإن الله حرم استباحة البضع إلا بملك بنكاح أو ملك يمين، والعقد الذي يقصد رفعه ليس بعقد نكاح، وهذا حال المرأة إذا تزوجت بمن تريد أن يطلقها كحالها إذا تزوجت بمن بدا له طلاقها فيما بعد، من حيث أنه في كلا الموضعين قطع النكاح عليها، وهذا جائز له وليس تعلق حقها بعينه كتعلق حقه بعينها، فإن له أن يتزوج غيرها ولا حرم عليه إذا كانت محبته لتلك واستمتاعه بها أكثر إذا عدل بينهما في القسم، والمرأة إذا تزوجت قاصدة للتسبب في الفرقة فهذا التحريم لحق الزوج لما في ذلك من الخلابة والخديعة له، وإلا فهو يملكها بهذا العقد ويملك أن لا يطلقها بحال، ومن هذا الوجه صارت نية التحليل أشد، فإن تلك النية تمنع كون العقد ثابتاً من الطرفين وهنا العقد ثابت من جهة الزوج، بأنه نكح نكاح رغبة، ومن جهة المرأة فإنها لا تملك الفرقة، فصار الذي يملك الفرقة لم يقصدها، والذي قصدها لم يملكها.

لكن لما كان من نية المرأة التسبب إلى الفرقة، صار هذا بمنزلة العقد الذي حرم على أحد المتعاقدين لإضراره بالآخر، مثل بيع المصراة وبيع المدلس من المعيب وغيره، وهذا النوع صحيح لمجيء السنة بتصحيح بيع المصراة، ولم نعلم مخالفاً في أن أحد الزوجين إذا كان معيباً بعيب مشترك كالجنون والجذام والبرص أو مختص كالجب والعنة أو الرتق والفتق ولم يعلم الآخر، أن النكاح صحيح مع أن تدليس هذا العيب عليه حرام، وإن كان أحد الزوجين هو المدلس، حتى قلنا على الصحيح أنه يرجع بالمهر على من غره، فإن كان الغرور من الزوجة سقط المهر، مع أن العقد حرام على المدلس بلا تردد، ولكن التدليس هناك وقع في المعقود عليه، وهنا وقع في نفس العقد. والخلل في العقد قد يؤثر في فساده ما لا يؤثر في بعض حله، فأما المطلق الأول إذا طلب منه أن يطلقها أو يخلعها أو دس إليه من يفعل ذلك،

فهذا بمنزلة ما لو حدث إرادة ذلك للمرأة بعد العقد، فإن المطلق ليس له سبب في العقد الثاني.

وقد نص أحمد على أن ذلك لا يحل، فنقل ههنا عنه في رجل قال للرجل طلق امرأتك حتى أتزوجها ولك ألف درهم، فأخذ منه الألف ثم قال لامرأته أنت طالق فقال سبحان الله رجل يقول لرجل طلق امرأتك حتى أتزوجها لا يحل هذا، فقد نص على أنه لو اختلعها ليتزوجها لم يحل له، وإن كان يجوز أن يختلعها ليتخلص من النكاح، لكن إذا سمى في عقد الخلع أنه يريد التزوج بها فهو أقبح من أن يقصد ذلك بقلبه، والصورة الأولى هي التي دل عليها كلام أحمد، فالمرأة إذا اختلعت لأن تتزوج أشد فإن الأذى بطلب المرأة ذلك أكثر من الأذى بطلب الأجنبي، فإذا كان هذا الفعل حراماً لو حدث القصد فكيف إذا كان مقصوداً من حين العقد وفعل بعده فظهر أنه لا يجوز اختلاعها رغبة في نكاح غيره، ولا العقد بهذه النية، ولا يحل أمرها بذلك ولا تعليمها إياه، ولكن لو فعلته لم يقدح في صحة العقد فيما ذكره بعض أصحابنا لما تقدم، فلو رجعت عن هذه النية جاز لها المقام معه، فإن اختلعت منه ففارقها وقعت الفرقة.

وأما العقد الثاني فنقل عن بعض أصحابنا أنه صحيح، ولأصحابنا في صحة نكاح الرجل إذا خطب على خطبة أخيه وبيعه إذا ابتاع على بيع أخيه قولان، والكلام في هذه المسألة يحتاج إلى معرفة تلك، فنقول قد صح عن النبي ﷺ من غير وجه النهي عن أن يستام الرجل على سوم أخيه أو يخطب على خطبة أخيه، وعن أن يبيع على بيع أخيه، أو تنكح المرأة بطلاق أختها، فروى أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ «نهى أن يخطب الرجل على خطبة أخيه أو يبيع على بيع أخيه، ولا تسأل المرأة طلاق أختها لتكتفي ما في صحفتها أو إنائها، فإنما رزقها على الله»[٢٦٨]، وفي رواية أن النبي ﷺ: «نهى عن التلقي، وعن أن يبيع حاضر لباد، وأن تشترط المرأة طلاق أختها، وأن يستام الرجل على سوم أخيه، ونهى عن النجش والنصرية»، وفي رواية أن النبي ﷺ قال: «لا يخطب الرجل على خطبة أخيه ولا يسوم على سومه» متفق عليهن، وفي روايةلأحمد: «لا يبتاع الرجل على بيع أخيه ولا يخطب على خطبة أخيه»، وعن عقبة بن عامر أن رسول الله ﷺ قال: «المؤمن أخو المؤمن فلا يحل

(٢٦٨) سبق تخريجه.

للمؤمن أن يبتاع على بيع أخيه ولا يخطب على خطبته حتى يذره». رواه مسلم وأحمد، وفي لفظ: «لا يحل لمؤمن أن يبيع على بيع أخيه حتى يذره»، وعن عبدالله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «لا يبع أحدكم على بيع أخيه ولا يخطب على خطبة أخيه إلا أن يأذن» متفق عليه، وهذا نهي تحريم في ظاهر المذهب المنصوص، وهو قول الجماعة، لأنه قد جاء مصرحاً لا يحل لمؤمن كما تقدم، ومن أصحابنا من حمله على أنه نهي تأديب لا تحريم وهو باطل؛ فإذا ثبت أنه حرام فهل العقد الثاني صحيح أو فاسد. ذكر القاضي في غير موضع وجماعة مع المسألة على روايتين. ومن أصحابنا من يحكيها على وجهين:

أحدهما: إنه باطل وهو الذي ذكره أبو بكر في الخلاف ورواه عن أحمد في مسائل محمد بن الحكم في البيع على بيع أخيه، وهو الذي ذكره ابن أبي موسى أيضاً.

والثانية: إنه صحيح قال أحمد في رواية علي بن سعيد لا يخطب الرجل على خطبة أخيه ولا يستام على سوم أخيه، هذا للمسلمين قيل له فإن خطب على خطبة أخيه فتزوجها يفرق بينهما، قال: لا. وهذا اختيار أبي حفص، لكن بناه على أن النهي تأديب، وهو اختيار القاضي وابن عقيل وغيرهما، وقد خرج القاضي جواب أحمد في مسألة البيع إلى مسألة الخطبة فجعلهما على روايتين كما تقدم عنه، ويتوجه إقرار النصين مكانهما كما سنذكره، والقول بصحة العقد مذهب أبي حنيفة والشافعي، والقول بفساده محكي عن مالك وغيره، وحكي عنه الصحة، ودليل هذا النهي عنه فإنه يقتضي الفساد على قاعدة الفقهاء المقررة في موضعها كسائر عقود الأنكحة والبياعات او للأولين طرق:

أحدها: حمل النهي على التأديب كما ذهب إليه أبو حفص، وأومأ إليه ابن عقيل، إذا كثر ما فيه أن للخاطب رغبة في المرأة، وهذا لا يحرمها على غيره كما لو علم أن له رغبة ولم يتم ولم يخطب، وهذا القول مخالف لنص الرسول.

الطريق الثانية: إن هذا التحريم لم يقارن النكاح الثاني والبيع الثاني. وإنما هو متقدم عليهما لأن المحرم إنما هو منع للأول من النكاح والبيع. وهذا متقدم على بيع الثاني ونكاحه، والتحريم المتقضي للفساد، وهو ما قارن العقد كعقود الربا وبيع

الحاضر للبادي والبيع وقت النداء، ألا ترى أنها لو قالت لا أتزوجك حتى أراك مجرداً لم يقدح ذلك في صحة العقد، وكذلك لو ذهب على الجمعة على دابة مغصوبة وهذه طريقة القاضي وغيره، ولهذا فرقوا بين هذا وبين البيع وقت النداء، قالوا ولو خطبها في العدة وتزوجها بعد العدة صح لأن المحرم متقدم على العقد.

الطريقة الثالثة: إن التحريم هنا حق لآدمي فلم يقدح في صحة العقد كبيع المصراة بخلاف التحريم لحق الله تعالى كبيوع الغرر والربا، والمعنى لحق الآدمي المعين الذي لو رضي بالعقد لصح كالخاطب الأول هنا، فإنه لو أذن للثاني جاز فإن التحريم إذا كان لآدمي معين أمكن أن يزول برضاه، ولو فيما بعد، فلم يكن التحريم في نفس العقد، ولهذا جوز في مواضع التصرف في حق الغير موقوفاً على إجازته كالوصية، وإذا كان بحق الله صار بمنزلة الميتة والدم، لا سبيل إلى حلها بحال، فيكون التحريم في العقد. وهذه طريقة القاضي في الفرق بين بيعه على بيع أخيه، وبين بيع الحاضر للبادي، والبيع وقت النداء أيضاً.

الطريقة الرابعة: إن التحريم هنا ليس لمعنى في العاقد، ولا في المعقود عليه، كما في بيع المحرمات أو بيع الصيد للمحرم، وبيع المسلم للكافر، وإنما هو لمعنى خارج عنهما، .وهو الضرر الذي لحق الخاطب والمستام أولاً، وهذه طريقة من يفرق بين أن يكون النهي لمعنى في المنهى عنه، أو لمعنى في غيره فيصحح الصلاة في الدار المغصوبة بناء على هذا، ومن ينصر الأول يقول لا نسلم أن التحريم ليس مقارناً للعقد، فإن النبي ﷺ نهى أن يبيع الرجل على بيع أخيه، وعن أن يبتاع أيضاً، وهذا نهي عن نفس العقد، ونهى أن يخطب الرجل على خطبة أخيه، منبهاً بذلك على النهي عن عقد النكاح، فإنه هو المقصود الأكبر بالنهي، كما أنه لما نهى عن قربان مال اليتيم كان ذلك تنبيهاً على النهي عن أخذه فإن النهي عن مقدمات الفعل أبلغ من النهي عن عينه، وهذا بخلاف النهي عن التصريح بخطبة المعتدة فإنه إذا تزوجها بعد العدة لم يكن حينئذ قد حرم عليه العقد، ولا الخطبة، وكذلك في رؤيته متجرداً قبل النكاح، أو المشي إلى الجمعة على حمار مغصوب فإن تلك المحرمات انقضت أسبابها، وهذا سبب التحريم تعلق حق الغير بهذه المرأة، وهو موجود، فإن عودها إليه ممكن.

ثم لو سلمنا أن المحرم متقدم فلم قيل أن الفرق مؤثر، فإن الأدلة الدالة على كون العقود المحرمة فاسدة لا تفرق، والفعل المحرم يتضمن مفسدة، فتصحيحه يقتضي إيقاع تلك المفسدة، وهذا غير جائز، ومعصية الله فساد لا صلاح فيها، فإن الله سبحانه لا ينهى عن الصلاح، وهذا العقد هنا مستلزم لوجود المفسدة، وهو إضرار الأول، بخلاف صلاة الجمعة فإنها في نفسها غير مستلزمة لركوب ولا مشي، ونقول أيضاً لا فرق بين ما حرم لحق الله تعالى أو لحق عباده، إذا الأدلة لا تفرق ونقول التفريق بين ما حرم الله لنفسه أو لغيره غير مسلم، وبتقدير تسليمه فالنهي هنا لمعنى في المعقود عليه، وهو تعلق حق الأول بالعين المعقود عليها، فإن الشارع جعل تقدم خطبته وبيعه حقاً له مانعاً من مزاحمة الثاني له؛ كمن سبق إلى مباح فجاء آخر يزاحمه؛ وصار هذا لحق المرتهن وغيره؛ وإذا كان سبب النهي تعلق حق للأول بهذه العين فإذا أزيل على الوجه المحرم لم يؤثر هذا في الحل المزيل، فإنه كالقاتل لموروثه فإنه لما أزال تعلق حق الموروث بالمال بفعله المحرم، لم يؤثر هذا الزوال في الحل له ولهذا لا يبارك لأحد في شيء قطع حق غيره عنه بفعل محرم، ثم اقتطعه لنفسه.

وقد تقدم في أقسام الحيل تنبيه على هذا النوع، ومن فرق بين أن يخطب على خطبة أخيه ويستام على سومه وبين أن يبيع على بيعه أو يبتاع على بيعه، فإن الخاطب والمستام لم يثبت لهما حق، وإنما ثبت لهما رغبة ووعد بخلاف الذي قد باع أو ابتاع فإن حقه قد ثبت على السلعة أو الثمن، فإذا تسبب الثاني في فسخ هذا العقد كان قد زال حقه الذي انعقد، وهذا يؤثر ما لا يؤثر الأول فإن تصرف الإنسان متى استلزم إبطال حق غيره بطل كرجوع الأب فيما وهبه لولده وتعلق به حق مرتهن أو مشتر أو نحو ذلك، وكذلك رجوع البائع في المبيع إذا أفلس المشتري وتعلق به حق ذي جناية أو مرتهن أو نحو ذلك، بخلاف تعلق رغبة الغرماء بالسلعة فأنها لا تمنع رجوع البائع وفي رجوع الواهب خلاف معروف ثم أعلم أن بيع الإنسان على بيع أخيه أن يقول لمن اشترى من رجل شيئاً أن أبيعك مثل هذه السلعة بدون هذا الثمن، وأبيعك خيراً منها بمثل هذا الثمن، فيفسخ المشتري بيع الأول ويبتاع منه، وكذلك ابتياعه على ابتياع أخيه أن يقول لمن باع رجلاً شيئاً أنا اشتريه منك بأكثر من هذا الثمن، وقد اشترط طائفة من متأخري أصحابنا أن يقول ذلك في مدة الخيار خيار المجلس أو

الشرط ليتمكن الآخر من الفسخ، وإلا فبعد لزوم العقد لا يؤثر هذا القول شيئاً، وكذلك ذكره القاضي في موضع من الجامع، وفي كلام الشافعي رضي الله عنه ما يدل عليه.

وأما قدماء أصحابنا فاطلقوا البيع على بيع أخيه ولم يقيدوه بهذا الخيار، وكذلك ذكر القاضي في موضع آخر، وأبو الخطاب فسخ البيع الثاني من غير تقييد بهذا الخيار، وكلام أحمد أيضاً مطلق لم يقيده بهذه الصورة، وهذا أجود لوجهين.

أحدهما: إن المشتري قد يمكن الفسخ بأسباب غير خيار المجلس، والشرط مثل خيار العيب والتدليس، والخلف في الصفة والغبن وغير ذلك، ثم لا يريد الفسخ فإذا جاء البائع على بيع أخيه ورغبته في أن يفسخ ويعقد معه، كان هذا بمنزلة أن يأتيه في زمن خيار المجلس.

الثاني: إن العقد الأول وإن لم يمكن أحدهما فسخه فإنه قد يجيء إليه فيقول له قايل هذا البيع وأنا أبيعك؛ فيحمله على استقالة الأول، والإلحاح عليه في المقايلة فيجيبه عن غير طيب نفس كما هو الواقع كثيراً إن لم يخدعه خديعة توجب فسخ البيع، وهذا قد يكون أشد تحريماً لما فيه من مسألة الغني ما لا حاجة له به، ومخالفة قوله دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض وغير ذلك، وقد يقيل المستقال غير راض فلا يبارك للمستقيل، كالذين كانوا يسألون النبي ﷺ أشياء فيعطيهم إياها، فيخرج بها أحدهم يتأبطها ناراً وقد بين ذلك في غير حديث، فيكون المعطي مثاباً والسائل معاقباً وهذا بيع حقيقة على بيع أخيه، وهو واقع فلا معنى لإخراجه من الحديث، وإذا كان النبي ﷺ من جملة ما نهى عنه في هذا الحديث، أن تسأل المرأة طلاق أختها، لتكتفي ما في صفحتها، فمسألة البائع للمشتري أن يقيله البيع ليبيعها البائع لغيره كذلك، وقول الرجل البائع استقل المشتري هذا البيع لتبيعه لهذا.

كما يقال للمرأة سلي هذا الخاطب أن يطلق تلك ليتزوجك، إذا تقرر، هذا فتقول إذا كان النبي ﷺ قد حرم أن يخطب الرجل على خطبة أخيه وأن يستام على سومه لما فيه من المزاحمة المخرجة له عما قد وعد به؛ فكيف بمن نكح على نكاح أخيه، بأن يقول للمرأة طلقي هذا الرجل وأنا أتزوجك؛ أو أزوجك فلاناً، إن أمكنها أن تفسخ النكاح بأن يكون الرجل قد جعل أمرها بيدها، أو علق طلاقها بأمر

يمكنها فعله، فهذه بمنزلة البائع في مدة الخيار؛ وإلا فاختلاعها منه بمنزلة استقالة المشتري، وهذا أعظم من حيث أنها قد تسيء عشرته إساءة تحمله على طلاقها؛ بخلاف البيع فإن حقوق العقد لا تنقضي بالتقابض منهما فكل من قال إن ابتياع الإنسان على بيع أخيه باطل قال هنا إن نكاح الثاني باطل بطريق الأولى؛ ومن قال بالصحة هناك فقد يقول هنا بالبطلان، لأن الزوج خدع حين العقد وتسبب في إزالة نكاحه، وزوال النكاح أشد ضرراً من الإقالة في بيع أو فسخه، ولو أن الرجل طلب من الرجل أن يبيعه سلعة لجاز؛ ولو طلب أن يخلع امرأته ليتزوجها لكان من القبيح المنكر، وقد نص أحمد على أنه لا يجوز، وأعلم أنه إذا قيل لا يصح البيع الثاني ولا نكاح الثاني لم يقدح ذلك في فسخ العقد الأول، ولكن تعود السلعة إلى صاحبها، والمرأة إلى يد نفسها.

ويعاقب الثاني بأن يبطل عقده مناقضة لقصده، وهذا نظير منع القاتل الميراث، ونظير توريث المبتوتة في المرض، فإن ملك النكاح والمال زال حقيقة عن الميت والمطلق، ولم يؤثر ذلك في انتقال المال إلى القاتل، ومنع ميراث المطلقة، وهو نظير المسائل التي ذكرناها في أثناء أقسام الحيل، مثل أن يقتل الرجل رجلاً ليتزوج امرأته وبينا وجه تحريمها على هذا القاتل مع حلها لغيره، وكذلك ذبيحة الغاصب والسارق كذلك هنا يحرم شراء العين بعد الفسخ على هذا المتسبب في ذلك مع حله لغيره، وقد يضر هذا بالذي فسخ البيع، لكن هذا جزاء فعله فإنه وإن جاز له الفسخ إبتداء، لكن ما كان له أن يعين هذا على ما طلبه فإن الإعانة على الحرام حرام، فإذا كان هذا فيمن يجوز له الإستقالة فكيف المرأة المنهية عن الإنتزاع والاختلاع ومما هو. كالبيع بطريق الأولى إجارته على إجارة أخيه، مثل أن يكون الرجل مستقلاً في داره حانوت أو مزدرع، وأهله قد ركنوا إلى أن يؤجروه السنة الثانية فيجيء الرجل فيستأجر على إجارته، فإن ضرره بذلك أشد من ضرر البيع غالباً، وأقبح منه أن يكون متولياً ولاية أو منزلاً في مكان يأوي إليه أو يرتزق منه، فيطلب آخر مكانه والله أعلم.

المرتبة الثالثة: إن تتسبب إلى فرقته مثل أن تبالغ في استيفاء الحقوق منه، والإمتناع من الإحسان إليه لست أعني أنها تترك واجباً تعتقد وجوبه، أو تفعل محرماً تعتقد تحريمه، لكن غير ذلك مثل أن تطالبه بالصداق جميعه، ليفسخ أو يحبس أو

لتمتنع منه، أو تبذل له في خصومتها، وذلك يشق عليها مثل أن تطالبه بفرض النفقة، أو إفرادها بمسكن يليق بها وخادم ونحو ذلك من الحقوق التي عليه، أو تمنع من إعانته في المنزل بطبخ أو فرش أو لبس أو غسل ونحو ذلك، كل ذلك ليفارقها فإن قيل فهذه الأمور منها ما قد يختلف في وجوبه، فإذا قيل بوجوبه فتقديره إلى اجتهاد الحاكم، وهو أمر يدخله الزيادة والنقصان، ولا يكاد ينقل غالباً من عاشرت زوجها بمثل هذا عن معصية الله، ونحن نتكلم على تقدير خلوة من المعصية.

فنقول: إذا فعلت المباح لغرض مباح فلا بأس به، أما إذا قصدت به ضرراً غير مستحق فإنه لا يحل مثل من يقصد حرمان ورثته بالإسراف في النفقة في مرضه، فإذا كانت المرأة لا تريد استيفاء الصداق ولا فرض النفقة وهي طيبة النفس بالخدمة المعتادة، وإنما تجشم ذلك لتضيق على الزوج ليطلقها، فإلجاؤه إلى الطلاق غير جائز، لأنه إلجاء إلى فعل ما لا يجب عليه ولا يستحب له وهو يضره، وهي آثمة بهذا الفعل إذا كان ممسكاً لها بالمعروف، وإنما الذي تستحقه بالشرع المطالبة لأحد أمرين إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان، أما إذا قصدت التسريح فقط، وإنما تطالبه بموجبات العقد لتضطره بعسرها عليه إلى التسريح، فهذه ليست طالبة أحد الأمرين وإنما هي طالبة واحداً بعينه، وهي لا تملك ذلك شرعاً، فهذه المرتبة تلحق بالتي بعدها كما قدمنا نظائر ذلك في أقسام الحيل، لكن هذا الفعل إنما حرم بالقصد، وهذا أمر لا يمكن الحكم عليه ظاهراً بخلاف الذي بعده، ولا فرق بين أن يكون التحريم لجنس الفعل أو لقصد يقترن بالفعل، ولا يقال فقد يباح لها الإختلاع إذا كانت تخاف أن لا تقيم حدود الله معه.

فكذلك يباح لها الإستقصاء في الحقوق حتى تفارق، لأنا نقول الإختلاع يتضمن تعويضه عن الطلاق برد الصداق إليه، أو رد ما يرضى به وهو شبيه بالإقالة في البيع، وهذه تلجئة إلى الطلاق من غير عوض فليست بمنزلة المختلعة، وإذا كانت لا تستحق أن يطلقها بغير عوض، وفي ذلك عليه ضرر فإذا قصدت إيقاع هذا الضرر به بفعل هو مباح، أو خلا عن هذا القصد دخلت في قوله ﷺ، من ضار ضار الله به ومن شق شق الله عليه وهو حديث حسن، وهذا ليس مختصاً بحقوق النكاح بل هو عام في كل من قصد إضرار غيره بشيء هو مباح في نفسه.

بقي أن يقال: فهي لا تقصد إضراره وإنما تقصد نفع نفسها بالخلاص منه، فيقال الشارع لم يجعل هذه المنفعة بيدها، ولو كان إنتفاعها بالاخص حقاً لها لملكها الشارع ذلك وحيث احتاجت إليه أمرها أن تفتدي منه كإفتداء العبد والأسير، ألا ترى أن العبد لا يحل له أن يقصد مضارة سيده ليعتقه، إذا لم يكن السيد متسبباً إليه ثم، إن كانت نوت هذا حين العقد فقد دخلت على ما تضاره به مع غناها عنه، فإنه ليس لها أن تتوصل إلى بعض أغراضها التي لا تجب لها بما فيه ضرر على غيرها، فكيف إذا قصدت أن تحل لنفسها ما حرم الله عليها بأضرار الغير، فهذا الضرب قريب مما ذكر بعده، وإن كان بينهما فرق.

المرتبة الرابعة: أن تتسبب إلى فرقته بمعصية مثل أن تنشز عليه أو تسيء العشرة بإظهار الكراهة في بذل حقوقه، أو غير ذلك مما يتضمن ترك واجب أو فعل محرم، مثل طول اللسان ونحوه فإن هذا لا ريب أنه من أعظم المحرمات، وكل ما دل على تحريم النشوز وعلى وجوب حقوق الرجل، فإنه يدل على تحريم هذا؛ وهذا حرام من ثلاثة أوجه من جهة أنه في نفسه محرم؛ ومن جهة أنها تقصد به أن تزيل ملكه عنها بفعل هو فيه مكره إذا طلق أو خلع مفادياً من شرها؛ والإحتيال على إبطال الحقوق الثابتة حرام بالإتفاق، وإنما اختلف في إبطال ما انعقد سببه ولم يجب كحق الشفعة؛ وإن كان الصواب أنه لا يحل الإحتيال على إبطال حق مسلم بحال ومن جهة أن مقصودها أن تتزوج غيره لا مجرد التخلص منه، وقريب من هذا أن تظهر معصية تنفره عنها ليطلقها، مثل أن تريه أنها تبرج للرجال الأجانب؛ ويكونوا في الباطن ذوي محارمها فيحمله ذلك على أن يطلقها؛ فإن هذا الفعل حرام في نفسه؛ إذ لا يحل للمرأة أن تري زوجها أنها فاجرة؛ كما لا يحل لها أن تفجر؛ فإن هذا أشد إيذاء له من نشوزها عنه؛ فهذا أشد تحريماً وأظهر إبطالاً للعقد الثاني من خطبة الرجل على خطبة أخيه.

وهذا نظير أن يخبب الرجل على امرأته ليتزوجها فإن السعي في التفريق بين الزوجين من أعظم المحرمات؛ بل هو فعل هاروت وماروت وفعل الشيطان المحظي عند إبليس؛ كما جاء به الحديث الصحيح ولا ريب أنه لا يحل له تزوجها؛ ثم بطلان عقد الثاني هنا أقوى من بطلانه في المسألة الأولى، وأقوى من بطلان بيعه على بيع أخيه وشرائه على شرائه.

فإن فسخ العقد الأول هنا حصل بفعل مباح في الأول لو تجرد عن قصد مزاحمة المسلم، وهنا فيه قصد المزاحمة، وإن الفعل في نفسه محرم ومع هذا فقد صحح بعض أصحابنا العقد الثاني، وإنما صار في صحة مثل هذا خلاف لأن التحريم لحق آدمي . ولأن المحرم متقدم على العقد الثاني، والإعتقاد أن التحريم هنا لا لمعنى في العقد الثاني ولكن لشيء خارج عنه؛ وقد تقدم التنبيه على هذا؛ لكن إن تزوجت بنية أن تفعل هذا بأن تنوي أنها تخلع منه فإن لم تطلق وإلا نشزت عنه، وأن تحتال عليه لتطلق «فهذا العقد الأول أيضاً حرام؛ وإذا كان من تزوج بصداق ينوي أن لا يؤديه زانياً أو من أدان ديناً ينوي أن لا يقضيه سارقاً فمن تزوجت تنوي أن لا تقيم حقوق الزوج أولى أن تكون عاصية، فإنها مع أنها قصدت أن لا تفي بموجب العقد قد قصدت أن تفارقه لتتزوج غيره، فصارت قاصدة لعدم هذا العقد ولوجود غيره بفعل محرم، وتحريم هذا لا ريب فيه، وقد قال الله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ﴾(٢٦٩) وهذه تنوي أن لا تقيم حدود الله فهي أبلغ من التي لا تظن إقامة حدود الله، وهذا مثل أن يبيع سلعة وبنيته أن لا يسلمها إلى المشتري أو يؤجر داراً بنية أن يمنع المستأجر من سكناها، بل هو أبلغ من ذلك لأنها تقصد بمنع الحقوق حمله على الفرقة، فتقصد منع حقوق العقد، وإزالة الملك، ومثل هذا العقد يطلق أصحابنا وغيرهم صحته، لأن العاقد الآخر لم يفعل محرماً، ففي الحكم ببطلان العقد ضرر عليه، والإبطال إنما كان لحقه فلا يزال عنه ضرر قليل بضرر كثير، وليس العقد حراماً من الطرفين حتى يحكم بفساده، ومتى حكم بالصحة من أحد الطرفين حكم بحل ما يأخذه صاحبه ذلك السوء فيحكم بوجوب عوضه عليه، وإلا كان آكلاً له بالباطل، ومتى قيل بوجوب العوض عليه، فإنما يجب للآخر الخادع فصار كأنه قصد أخذ مال الغير بغير عوض، فأوجب الله عليه العوض الأول بغير اختياره، ولزم من هذا استحقاقه لذلك المال بغير اختيار.

فصحة العقد توجب الاستحقاق من الطرفين، وحد الإنتفاع مشروط ببذل العوض فإن منعت المرأة ما يجب عليها لم يكن لها حق على الزوج ومن أصحابنا من يقول بفساد مثل هذا العقد حتى قالوا مثل ذلك في النجش، وتلقى الركبان والمتوجه

(٢٦٩) سورة: البقرة، آية: ٢٣٠.

أن يقال يحرم عليه الانتفاع بما حصل له في هذا العقد مع حل الانتفاع للآخر، كما تقول في الرجل يحول بين الرجل وبين ماله فعليه بدله ينتفع به مالك المال حلالاً مع أن الحايل لا يحل له الإنتفاع بما في يديه من المال الذي حال بين مالكه وبينه، فكان العقد صحيحاً بالنسبة إلى أحدهما فاسداً بالنسبة إلى الآخر، ومعنى التصحيح ما حصل العوض المقصود به وهذا مما يمكن تنويعه، وقريب من هذا أن تخدعه بأن تستحلفه يميناً بالطلاق. ثم تحثه فيها بأن تقول أقاربي يريدون أن أذهب إليهم وأنا أكره ذلك، فأحلف على أن لا أخرج إليهم بالطلاق الثلاث، فيحلف ثم تذهب إليهم ونحو ذلك، فهذا أيضاً لا ريب في تحريمه فإن هذه عصته بأن فعلت ما نهاها عنه من الخروج ونحوه، وخدعته بأن احتالت على أن طلق، ومثل هذه الحيلة حرام بالإتفاق وهذه مثل ما قبلها.

المرتبة الخامسة: أن تفعل هي ما يوجب فرقتها مثل أن ترتد أو ترضع امرأة صغيرة حتى تصير من أمهات النساء، أو تباشر أباه أو ابنه، وقد قدمنا أن مثل هذه المرتدة لا ينبغي أن ينفسخ نكاحها، فأما الإرضاع والمباشرة فينفسخ بهما النكاح فهذا أيضاً تحريمه مقطوع به، وهذا قد أزيل نكاحه بغير فعل منه، كما صرف الخاطب بغير فعل منه، ثم إزالة النكاح الذي قد حصل ليس مثل منع المنتظر، فإذا كانت قد قصدت هذا حين العقد فقد تعددت المحرمات، وفساد العقد الثاني هذا أظهر من فساد عقد الخاطب الثاني بكثير، وفساد العقد الأول هنا محتمل.

فإن هذه بمنزلة المحلل حيث نوت أن تفعل ما يوجب الفرقة، كما نوى الرجل الفرقة ولا فرق بين نية الفرقة ونية سبب الفرقة، فإن نية المرأة والمطلق بيع الزوج العبد لها لما كان سبباً للفرقة كان بمنزلة نية الزوج وحده الفرقة، لكن يقال أنها قد لا تتمكن من الإرضاع والمباشرة، كتمكن الزوج من الطلاق، وتمكن المتطلق من بيع العبد.

وأيضاً فإن المنوي هنا فعل محرم في نفسه، فقد لا يفعله بخلاف ما كان مباح الأصل، وأيضاً فإن المرأة لم يجعل الشرع إليها هذا الفسخ مباشرة ولا سبباً، فنيتها أن تفعله مثل مخادعة أحد المتعاقدين للآخر، وذلك لا يقدح في صحة العقد بالنسبة إلى الزوج بخلاف نية الزوج للفسخ فإن الشارع ملكه إياه فإذا نواه خرج العقد عن أن

يكون مقصوداً، وكذلك إذا نواه السيد والزوجة، فإنهما يملكان الفرقة شرعاً بنقل الملك في الزوج، فإذا قصد ذلك خرج العقد عن أن يكون مقصوداً ممن يملك رفعه شرعاً، لا سيما والسيد بمنزلة الزوج في النكاح، والسيد والعبد في النكاح بمنزلة الزوج الحر، فهو يملك العقد بمواطأة المرأة، فنيته للفسخ كنية الزوج، إذ النكاح لا يصح إلا بإذن الزوج، ولم يوجد للزوج إذن رغبة، والمرأة لا تحتاج إلى رغبتها إذا رضيت بالعقد، كما تقدم لأنها إذا ملكت استوى الحال في رغبتها وعدم رغبتها. وبالجملة فهذه قصدت الفسخ بفعل محرم، فالواجب أن تلحق بالتي قبلها، إذ لا فرق بين أن يكون الفعل المحرم يوجب الفسخ مباشرة أو بطريق التسبب المفضي إليه غالباً، أو السبب المغلب بالمباشرة.

المرتبة السادسة: أن تقصد وقت العقد الفرقة بسبب تملكه بغير رضى الزوج، ومثل أن تتزوج بفقير تنوي طلب فرقته بعد الدخول بها، فإنها تملك ذلك في إحدى الروايتين عن أحمد وغيره، فإنها إذا رضيت بمعسر ثم سخطته ففي ثبوت الفسخ قولان معروفان، فهذه إلى المحلل أقرب من التي قبلها، إذ السبب هنا مملوك لها شرعاً، كطلاق المحلل وبيع الزوج العبد بخلاف ما لو قالت لم أعلم أنه معسر، أو لم أعلم أنه ناقص عني ليس بكفء، أو لم أعلم أنه معيب فإن هذا يثبت لها الفسخ. لكن إذا نوت ذلك فقد نوت الكذب فتصير من جنس التي قبلها إذا نوت الإرضاع أو المباشرة، وهذا أقوى من حيث أن هذا الكذب ممكن فإنه من الأقوال ليس من الأفعال، وإنما يفارق المحلل في جواز التوبة.

ومسألة المعسر محتمل فيها تجرد اليسار فليس المنوي هنا مقطوعاً بإمكانه كنية الطلاق والبيع، وهذا القدر ليس بمؤثر فإنه قد لا يمكن أن يبيعها العبد أيضاً بأن يحدث له عتق أو يموت المطلق أو يرجع السيد عن هذه النية.

ومسألة التزويج بمعسر ونحوه شبيهة بمسألة العبد، فإن الفرقة قد نواها من يملكها، ومتى نواها من يملكها فلا فرق بين أن يكون هو الزوج أو السيد أو الزوجة وحدها أو الزوجة وأجنبي، كما لو كانت المطلقة أمة فاتفقت هي وسيدها أن يزوجها بعبد ثم يعتقها، فإنهما قد اتفقا على فرقة لا يملكها الزوج، مثل مسألة بيعها الزوج العبد وسائر المسائل التي قصدت الفرقة بسبب محرم مثل دعوى عدم العلم بالعسرة،

أو النقص أو العيب أيضاً قريبة من هذا، ومتى تزوجت على هذا الوجه وفارقت فهي كالرجل المحلل وأسوأ، فلا يحل لكن لو أقامت عند الزوج فهل يحتاج إلى استئناف عقد كافي الرجل المحلل، ولو علم الرجل أن هذا كان من نيتها وهي مقيمة عليه، فهل يسعه المقام معها هذا فيه نظر، فإن المرأة في النكاح مملوكة والزوج هو المالك، وإن كان كل من الزوجين عاقداً ومعقوداً عليه، لكن الغالب على الزوج أنه مالك والغالب على المرأة أنها مملوكة.

ونية الإنسان قد لا تؤثر في إبطال ملك غيره، كما يؤثر في إبطال ملكه، وإن كان متمكناً من ذلك بطريق محرم، فالرجل إذا نوى التحليل فقد قصد ما ينافي الملك فلم يثبت الملك له فانتفت سائر الأحكام تبعاً، وإذا نوت المرأة أن تأتي بالفرقة فقد نوى هو للملك وهي قد ملكته نفسها في الظاهر، والملك يحصل له إذا قصده حقيقة مع وجود السبب ظاهراً، لكن نيتها تؤثر في جانبها خاصة فلا يحصل لها بهذا النكاح حلها للأول حيث لم تقصد أن تنكح، وإنما قصدت أن تنكح، والقرآن قد علق الحل بأن تنكح زوجاً غيره.

وقد تقدم أن قوله: حتى تنكح زوجاً غيره، يقتضي أن يكون هناك نكاح حقيقة من جهتها لزوج هو زوج حقيقة، فإذا كان محللاً لم يكن زوجاً بل تيساً مستعاراً، وإذا كانت قد نوت أن تفعل ما يرفع النكاح لم تكن ناكحة حقيقة، وهذه المسائل المتعلقة بهذا النوع من الأحكام دقيقة المسلك وتحريرها يستمد من تحقيق اقتضاء النهي والفساد وإمكان فساد العقد من وجه دون وجه، ويكون الكلام في هذا لا يخص مسألة التحليل لم يحسن بسط القول فيه، وهذه المراتب التي ذكرناها في نية المرأة لا بد من ملاحظتها.

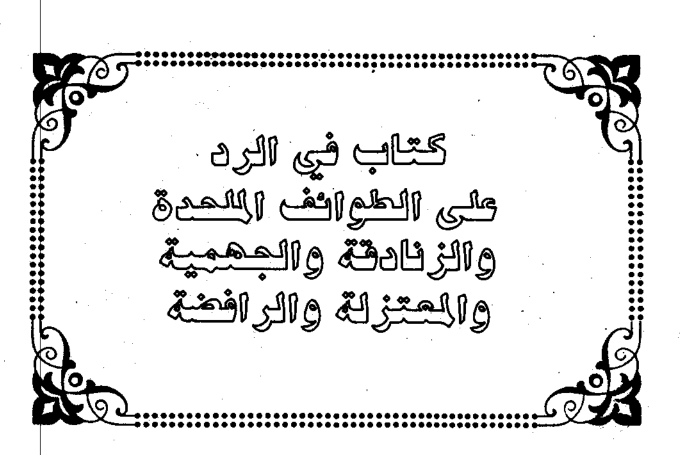
ولا تحسبن أن كلام أحمد وغيره من الأئمة أن نية المرأة ليست بشيء يعم ما إذا نوت أن تفارق بطريق تملكه، فإنهم عللوا ذلك بأنها لا تملك الفرقة وهذه العلة منتفية في هذه الصورة، ثم إنهم قالوا أن نية المرأة ليست بشيء، فأما إذا نوت وعملت ما نوت فلم ينفوا تأثير العمل مع النية، على أن النية المطلقة إنما تتعلق بما يملكه الناوي، فعلم أنهم أرادوا بالنية أن تتزوج بالأول، ولا ريب أنها إذا نوت أن تتزوج بالأول لم يؤثر ذلك شيئاً كما تقرر فإن هذه النية لا تتعلق بنكاح الثاني، ولم يكن اللفظ

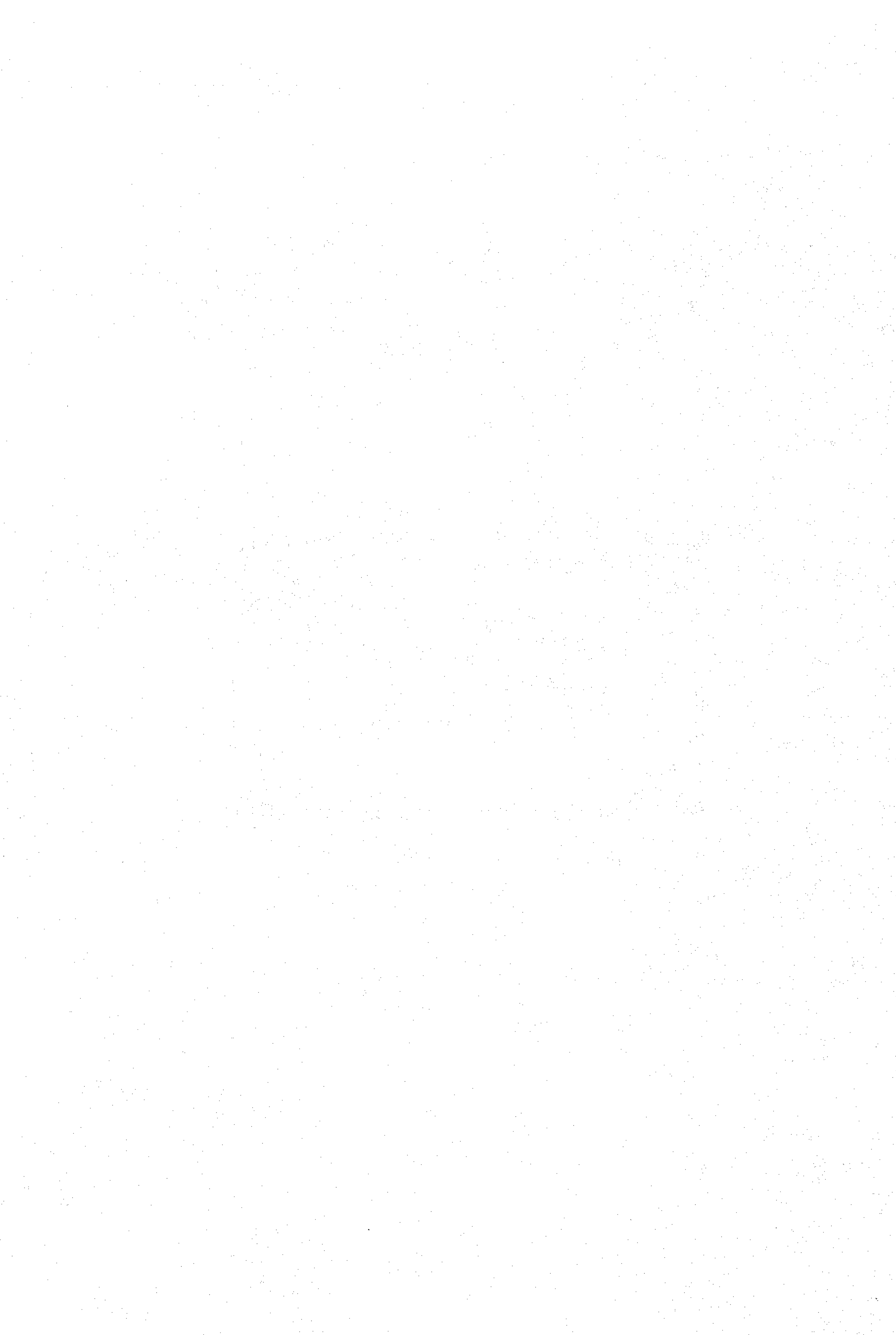
يقتضي ذلك فإن العرف قد دل على أن نية المرأة عند الإطلاق هي نية مراجعة الأول إذا أمكنت، فأما إذا نوت فعلاً محرماً أو خديعة أو مكراً وفعلت ذلك فهذا نوع آخر، وبهذا التقسيم يظهر حقيقة الحال في هذا الباب.

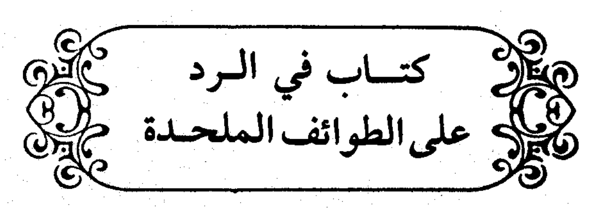
ويظهر الجواب عما ذكرناه من جانب من اعتبر نية المرأة مطلقاً، والمسألة تحتمل أكثر من هذا، ولكن هذا الذي تيسر الآن، وهو آخر ما يسره الله تعالى في مسألة التحليل، وهي كانت المقصودة أولاً بالكلام، ثم لما كان الكلام فيها مبنياً على قاعدة الحيل، والتمس بعض الأصحاب مزيد بيان فيها، ذكرنا فيها ما يسره الله تعالى على سبيل الإختصار بحسب ما يحتمله هذا الموضع. وإلا فالحيل يحتاج إستيفاء الكلام فيها إلى أن يفرد كل مسألة بنظر خاص، ويذكر حكم الحيلة فيها، وطرق إبطالها إذا وقعت.

وهذا يحتمل عدة أسفار، والله سبحانه وتعالى يجعل ذلك خالصاً لوجهه وموافقاً لمحبته ومرضاته آمين. والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

* * *


كتاب في الرد
على الطوائف الملحدة
والزنادقة والجهمية
والمعتزلة والرافضة





كتاب في الرد على الطوائف الملحدة

والزنادقة والجهمية والمعتزلة والرافضة

قال شيخنا الإمام العالم العلامة شيخ الإسلام أبو العباس أحمد بن تيمية رحمه الله تعالى: الحمد لله نستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهد الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله صلى الله عليه وسلم تسليماً.

أما بعد: فإنه في آخر شهر رمضان سنة ست وعشرين وسبعمائة، جاء أميران رسولان من عند الملأ المجتمعين من الأمراء والقضاة ومن معهم، وذكرا رسالة من عند الأمراء، مضمونها طلب الحضور ومخاطبة القضاة لتخرج وتنفصل القضية، وأن المطلوب خروجك، وأن يكون الكلام مختصراً ونحو ذلك، فقلت سلم على الأمراء وقل لهم لكم سنة وقبل السنة مدة أخرى تسمعون كلام الخصوم الليل والنهار وإلى الساعة لم تسمعوا مني كلمة واحدة، وهذا من أعظم الظلم، فلو كان الخصم يهودياً أو نصرانياً أو عدواً آخر للإسلام ولدولتكم لما جاز أن تحكموا عليه حتى تسمعوا كلامه، وأنتم قد سمعتم كلام الخصوم وحدهم في مجالس كثيرة، فاسمعوا كلامي وحدي في مجلس واحد، وبعد ذلك نجتمع ونتخاطب بحضوركم، فإن هذا من أقل العدل الذي أمر الله به في قوله: **﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾**[1]. فطلب الرسولان أن أكتب ذلك في ورقة فكتبته فذهبا ثم عادا، وقالا: المطلوب حضورك لتخاطبك القضاة بكلمتين وتنفصل.

---

(١) سورة النساء، الآية: ٥٨.

وكان في أوائل النصف من الشهر المذكور جاءنا هذان الرسولان بورقة كتبها لهم المحكم من القضاة، وهي طويلة طلبت منهم نسخاً فلم. . . .[٢] من أنه على العرش حقيقة. . .[٣] ولا تشبيه.

قلت: . . .[٤] في خطي وخاطبني بخطاب فيه طول قد ذكر في غير هذا الموضع، فندموا على كتابة تلك الورقة وكتبوا هذه، فقلت: أنا لا أحضر إلى من يحكم في بحكم الجاهلية وبغير ما أنزل الله ويفعل بي ما لا تستحله اليهود ولا النصارى، كما فعلتم في المجلس الأول، وقلت للرسول: قد كان ذلك بحضوركم أتريدون أن تمكروا بي كما مكروا في العام الماضي، هذا لا أجيب إليه، ولكن من زعم أني قلت قولاً باطلاً فليكتب خطه بما أنكره من كلامي ويذكر حجته، وأنا أكتب جوابي مع كلامه، ويعرض كلامي وكلامه على علماء الشرق والغرب، فقد قلت هذا بالشام وأنا قائله هنا، وهذه عقيدتي التي بحثت بالشام بحضرة قضاتها ومشايخها وعلمائها وقد أرسل إليكم نائبكم النسخة التي قرئت وأخبركم بصورة ما جرى، وإن كان قد وقع من التقصير في حقي، والعدوان والأغضاء عن الخصوم ما قد علمه الله والمسلمون، فانظروا النسخة التي عندكم، وكان قد حضر عندي نسخة أخرى بها فقلت: خذ هذه النسخة فهذا اعتقادي فمن أنكر منه شيئاً فليكتب ما ينكره وحجته لأكتب جوابي. فأخذا العقيدة وذهبا ثم عادا ومعهما ورقة لم يذكر فيها شيء من الإعتراض على كلامي بل قد أنشأوا فيها كلاماً طلبوه وذكر الرسول أنهم كتبوا ورقة ثم قطعوها ثم كتبوا هذه.

ولفظها: «الذي نطلب منه أن يعتقده أن ينفي الجهة عن الله والتحيز وأن لا يقول أن كلام الله حرف وصوت قائم به، بل هو معنى قائم بذاته، وأنه سبحانه لا يشار إليه بالأصابع إشارة حسية، ويطلب منه أن لا يتعرض لأحاديث الصفات وآياتها عند العوام، ولا يكتب بها إلى البلاد، ولا في الفتاوى المتعلقة بها.

فلما أراني الورقة كتبت جوابها فيها مرتجلاً مع استعجال الرسول.

---

(٢) مكان النقط بياض في الأصل.

(٣) مكان النقط بياض في الأصل.

(٤) مكان النقط بياض في الأصل.

أما قول القائل: «الذي نطلب منه أن يعتقده أن ينفي الجهة عن الله والتحيز» فليس في كلامي إثبات لهذا اللفظ، لأن إطلاق هذا اللفظ نفياً وإثباتاً بدعة، وأنا لا أقول إلا ما جاء به الكتاب والسنة، وأتفق عليه سلف الأمة، فإن أراد قائل هذا القول، أنه ليس فوق السموات رب ولا فوق العرش إله وأن محمد ﷺ، لم يعرج به إلى ربه، وما فوق العالم إلا العدم المحض فهذا باطل مخالف لإجماع الأمة وأئمتها. وإن أراد بذلك أن الله لا تحيط به مخلوقاته، ولا يكون في جوف الموجودات فهذا مذكور مصرح به في كلامي، فأي فائدة في تجديده؟

وأما قول القائل: «لا يقول أن كلام الله حرف وصوت قائم به بل هو معنى قائم بذاته» فليس في كلامي هذا أيضاً ولا قلته قط. بل قول القائل: إن القرآن حرف والصوت قائم به، بدعة، وقوله: إنه معنى قائم بذاته بدعة لم يقله أحد من السلف لا هذا ولا هذا. وأنا ليس في كلامي شيء من البدع، بل في كلامي ما أجمع عليه السلف. أن القرآن كلام الله غير مخلوق.

أما قول القائل: «إنه لا يشار إليه بالأصابع إشارة حسية» فليس هذا اللفظ في كلامي بل في كلامي إنكار ما ابتدعه المبتدعون من الألفاظ النافية، مثل قولهم: إنه لا يشار إليه، فإن هذا النفي أيضاً بدعة، فإن أراد القائل أنه لا يشار إليه أنه ليس محصوراً في المخلوقات أو غير ذلك من المعاني الصحيحة، فهذا حق.

وإن أراد أن من دعى الله لا يرفع إليه يديه، فهذا خلاف ما تواترت به السنن عن النبي ﷺ، وما فطر الله عليه عباده من رفع الأيدي إلى الله في الدعاء وقد قال النبي ﷺ: «إن الله حي كريم يستحيي من عبده إذا رفع إليه يديه أن يردهما إليه صفراً»(٥) وإذا سمى المسمي ذلك إشارة حسية، وقال: إنه لا يجوز، لم يقبل منه.

وأما قول القائل: «أن لا يتعرض لأحاديث الصفات وآياتها عند العامة» فما فاتحت عامياً في شيء من ذلك قط.

وأما الجواب: بما بعث الله به رسوله المسترشد المستهدي فقد قال النبي ﷺ:

---

(٥) سبق تخريجه.

«من سئل عن علم يعلمه فكتمه، ألجمه الله يوم القيامة بلجام من نار»[٦]. وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَـٰتِ وَٱلْهُدَىٰ﴾[٧] الآية فلا يؤمر العالم بما يوجب لعنة الله عليه، فأخذا الجواب وذهبا فأطالا الغيبة، ثم رجعا ولم يأتيا بكلام محصل إلا طلب الحضور، فأغلظت لهم في الجواب وقلت لهم بصوت رفيع: يا مبدلين يا مرتدين عن الشريعة يا زنادقة، وكلاماً آخر كثيراً، ثم قمت وطلبت فتح الباب والعود إلى مكاني.

وقد كتبت هنا بعض ما يتعلق بهذه المحنة التي طلبوها مني في هذا اليوم، وبينت بعض ما فيها من تبديل الدين، وإتباع غير سبيل المؤمنين، لما في ذلك من المنفعة للمسلمين، وذلك من وجوه كثيرة نكتب منها ما يسره الله تعالى.

الوجه الأول: إن هذا الكلام أمر فيه بهذا الكلام المبتدع الذي لم يؤثر عن الله ولا عن أحد من رسله ولا عن أحد من سلف الأمة وأئمتها بل هو من ابتداع بعض المتكلمين الجهمية الذي وصف ربه فيه بما وصفه، ونهى فيه عن كلام الله وكلام رسوله الذي وصف به نفسه، ووصفه به رسوله، أن يفتي به أو يكتب به أو يبلغ لعموم الأمة. وهذا نهي عن القرآن والشريعة والسنة والمعروف والهدى والرشاد وطاعة الله ورسوله وعن ما تنزلت به الملائكة من عند الله على أنبيائه. وأمر بالنفاق والحديث المفتري من دون الله والبدعة والمنكر والضلال والغي وطاعة أولياء من دون الله، واتباع لما تنزلت به الشياطين، وهذا من أعظم تبديل دين الرحمن بدين الشيطان واتخاذ أنداد من دون الله قال الله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَـٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[٨] وقال تعالى: ﴿ٱلْمُنَـٰفِقُونَ وَٱلْمُنَـٰفِقَـٰتُ بَعْضُهُم مِّنۢ بَعْضٍ﴾[٩]. الآية.

وهذا الكلام نهى فيه عن سبيل المؤمنين وأمر بسبيل المنافقين وقال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ

---

(٦) سبق تخريجه.

(٧) سورة البقرة، الآية: ١٥٩

(٨) سورة التوبة، الآية: ٧١.

(٩) سورة التوبة، الآية: ٦٧.

كِتَـٰبَ ٱللَّهِ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ، - إلى قوله - وَلَـٰكِنَّ ٱلشَّيَـٰطِينَ كَفَرُواْ﴾[١٠] فذم سبحانه من كان من أهل الكتاب نبذ كتاب الله وراء ظهره واتبع ما تقوله الشياطين ومن أمر بهذا الكلام، فقد أمر بنبذ كتاب الله وراء الظهر حيث أمر بترك التعرض لما وصف الله به نفسه ووصفه به رسوله، وذلك آيات الصفات وأحاديث الصفات، فأمر بأن لا يفتي بها، ولا يكتب بها، ولا تبلغ لعموم الأمة، وهذا من أعظم الأعراض عنها والنبذ لها وراء الظهر، وأمر مع ذلك باعتقاد هذه الكلمات المتضمنة لمخالفة ما جاءت به الرسل، كما سنبينه إن شاء الله تعالى وقد قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَـٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ، وَإِنَّ ٱلشَّيَـٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَـٰدِلُوكُمْ﴾[١١] الآية، فبين سبحانه وتعالى أن للأنبياء عدواً من شياطين الإنس والجن يعلم بعضهم بعضاً بالقول المزخرف غروراً، وأخبر أن الشياطين توحي إلى أوليائها بمجادلة المؤمنين فالكلام الذي يخالف ما جاءت به الرسل، هو من وحي الشياطين وتلاوتهم، فمن أعرض عن كتاب الله واتباعه، فقد نبذ كتاب الله وراء ظهره واتبع ما تتلوه شياطين الإنس والجن.

الوجه الثاني: إن قول القائل: نطلب منه أن لا يتعرض لأحاديث الصفات وآياتها عند العوام ولا يكتب بها إلى البلاد ولا في الفتاوى المتعلقة بها، يتضمن إبطال أعظم أصول الدين ودعائهم التوحيد، فإن من أعظم آيات الصفات آية الكرسي التي هي أعظم آية في القرآن، كما ثبت ذلك في الحديث الصحيح، وقل هو الله أحد التي تعدل ثلث القرآن، كما استفاضت بذلك الأحاديث عن النبي ﷺ، وكذلك فاتحة الكتاب التي لم ينزل في التوراة ولا في الانجيل ولا في الزبور ولا في الفرقان مثلها، كما ثبت ذلك في الصحيح أيضاً، وهي أم القرآن التي لا تجزىء الصلاة إلا بها فإن قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ، ٱلرَّحْمَـٰنِ ٱلرَّحِيمِ، مَـٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾. كل ذلك من آيات الصفات باتفاق المسلمين، وقل هو الله أحد قد ثبت في الصحيحين عن عائشة أن رسول الله ﷺ بعث رجلاً على سرية وكان يقرأ لأصحابه في صلاتهم فيختم بقل هو الله أحد فلما رجعوا ذكروا ذلك لرسول الله ﷺ - فقال: سلوه لأي شيء يصنع

(١٠) سورة البقرة، الآية: ١٠١، ١٠٢.

(١١) سورة الأنعام، الآية: ١١٢ - ١٢١.

ذلك فسألوه فقال: لأنها صفة الرحمن فأنا أحب أقرأ بها. فقال رسول الله ﷺ: «أخبروه أن الله يحبه»(١٢).

وهذا يقتضي أن ما كان صفة لله من الآيات فإنه يستحب قراءته، والله يحب ذلك، ويحب من يحب ذلك، ولا خلاف بين المسلمين في استحباب قراءة آيات في الصفات للصلاة الجهرية التي يسمعها العامي وغيره، بل بسم الله الرحمن الرحيم من آيات الصفات وكذلك أول سورة الحديد إلى قوله: ﴿وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ هي من آيات الصفات.

وكذلك آخر سورة الحشر هي من أعظم آيات الصفات بل جميع أسماء الله الحسنى هي مما وصف به نفسه كقوله: الغفور الرحيم، العزيز، الحكيم، العليم، القدير؛ العلي العظيم الكبير، المتعال، العزيز، القوي، الرزاق، ذو القوة المتين، الغفور، الودود، ذو العرش، المجيد، فعال لما يريد. وما أخبر الله بعلمه وقدرته ومشيئته ورحمته وعفوه ومغفرته ورضاه وسخطه ومحبته وبغضه وسمعه وبصره وعلوه وكبريائه وعظمته وغير ذلك من آيات الصفات، فهل يأمر من آمن بالله ورسوله بأن يعرض عن هذا كله، وأن لا يبلغ المؤمنين من أمة محمد ﷺ، هذه الآيات ونحوها من الأحاديث، وأن لا يكتب بكلام الله وكلام رسوله الذي هو آيات الصفات وأحاديثها إلى البلاد ولا يفتي في ذلك ولاية.

وقد قال الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي بَعَثَ فِي ٱلْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾(١٣) وأسوأ أحوال العامة أن يكونوا أميين فهل يجوز أن ينهى أن يتلى على الأميين آيات اللّه، أو عن أن يعلم الكتاب والحكمة ومعلوم أن جميع من أرسل إليه الرسول من العرب كانوا قبل معرفة الرسالة أجهل من عامة المؤمنين اليوم، فهل كان النبي ﷺ ممنوعاً من تلاوة ذلك عليهم وتعليمهم إياه، أو مأموراً به أو ليس هذا من أعظم الصد عن سبيل الله؟

وقد قال الله تعالى: ﴿قُلْ يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ﴾(١٤) الآية، وقال: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَـٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ

---

(١٢) سبق تخريجه.

(١٣) سورة الجمعة، الآية: ٢.

(١٤) سورة آل عمران، الآية: ٩٩.

وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيراً﴾(١٥) أو ليس هذا نوعاً من الأمر بهجر القرآن والحديث وترك استماعه وقد قال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلرَّسُولُ يَـٰرَبِّ إِنَّ قَوْمِي ٱتَّخَذُواْ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانَ مَهْجُوراً، وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِّنَ ٱلْمُجْرِمِينَ﴾(١٦) الآية. وقال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَسْمَعُواْ لِهَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْاْ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾(١٧) وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُواْ بِـَٔايَـٰتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّواْ عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَاناً﴾(١٨) وقال تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِىءَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُ وَأَنصِتُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾(١٩) فهلا قال فاستمعوا له لا لأعظم ما فيه وهو ما وصفت به نفسي فلا تستمعوه أو لا تسمعوه لعامتكم، وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَـٰناً﴾(٢٠)، وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَـٰئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَٰهُمُ ٱللَّهُ وَأُوْلَـٰئِكَ هُمْ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾(٢١). وقال تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾(٢٢) الآية، وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَـٰباً مُّتَشَـٰبِهاً مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾(٢٣) الآية، وقال تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن ذُكِّرَ بِـَٔايَـٰتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِيٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْراً﴾(٢٤)، وقال تعالى: ﴿وَقُرْءَاناً فَرَقْنَـٰهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ﴾ إلى قوله: ﴿وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعاً﴾(٢٥).

---

(١٥) سورة النساء، الآية: ١٦٠.

(١٦) سورة الفرقان، الآية: ٣٠.

(١٧) سورة فصلت، الآية: ٢٦.

(١٨) سورة الفرقان، الآية: ٧٣.

(١٩) سورة الأعراف، الآية: ٢٠٤.

(٢٠) سورة الأنفال، الآية: ٢.

(٢١) سورة الزمر، الآية: ١٨.

(٢٢) سورة المائدة، الآية: ٨٣.

(٢٣) سورة الزمر، الآية: ٢٣.

(٢٤) سورة الكهف، الآية: ٥٧.

(٢٥) سورة الإسراء، الآية: ١٠٩.

الوجه الثالث: إن أعظم ما يحذره المنازع من آيات الصفات ما يزعم أن ظاهرها كفر وتجسيم كقوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتُ بِيَمِينِهِ سُبْحَـٰنَهُ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[٢٦]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[٢٧]. وقوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ﴾[٢٨]، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ، وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَـٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾[٢٩] وقال تعالى: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾[٣٠] وقال تعالى: ﴿وَنَـٰدَيْنَـٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَـٰهُ نَجِيًّا﴾[٣١]. ﴿وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ﴾[٣٢] الآية، فهل سمع أن أحداً ممن يؤمن بالله ورسوله منع أن يقرأ هذه وتتلى على العامة وهل ذلك إلا بمنزلة من منع من سائر الآيات التي يزعم أن ظاهرها كفر وتجسيم وخبر يخالف رأيه كقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾[٣٣]، وقوله: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْماً﴾[٣٤] وقوله: ﴿لَّـٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾[٣٥]، وقوله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾[٣٦]، وقوله تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾[٣٧]، وقوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَأَتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾[٣٨]، وقوله: ﴿مَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ فِي

---

(٢٦) سورة الزمر، الآية: ٦٧.

(٢٧) سورة المائدة، الآية: ٦٤.

(٢٨) سورة صٓ، الآية: ٧٥.

(٢٩) سورة الرحمن، الآية: ٢٧.

(٣٠) سورة طه، الآية: ٣٩.

(٣١) سورة مريم، الآية: ٥٢.

(٣٢) سورة الأعراف، الآية: ٢٢.

(٣٣) سورة الذاريات، الآية: ٥٨.

(٣٤) سورة غافر، الآية: ٧.

(٣٥) سورة النساء، الآية: ١٦٦.

(٣٦) سورة البقرة، الآية: ٢٥٥.

(٣٧) سورة البروج: الآية: ١٦.

(٣٨) سورة السجدة، الآية: ١٣.

طُغْيَـٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾[39] وقوله: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَـٰمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً﴾[40] وكذلك آيات الوعد والوعيد وأحاديث الوعد والوعيد هل يترك تبليغها لمخالفتها له، أو الوعيدية أو المرجئة. وآيات التنزيه والتقديس كقوله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ، وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾[41]. وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾[*] وقوله: ﴿فَكُبْكِبُواْ فِيهَا هُمْ وَٱلْغَاوُۥنَ﴾ إلى قوله: ﴿إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾[42]، وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[43]. وقوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُواْ لِلَّهِ أَندَاداً﴾[44]. ونحو ذلك هل يترك تلاوتها وتبليغها لمخالفتها لرأي أهل التشبيه والتمثيل؟

الوجه الرابع: إن كتب الصحاح والسنن والمساند هي المشتملة على أحاديث الصفات، بل قد بوب فيها أبواب مثل كتاب التوحيد والرد على الزنادقة والجهمية» الذي هو آخر كتاب صحيح البخاري ومثل «كتاب الرد على الجهمية» في سنن أبي داود «وكتاب النعوت» في سنن النسائي. فإن هذه مفردة لجمع أحاديث الصفات وكذلك قد تضمن «كتاب السنة» من سنن ابن ماجه ما تضمنه.

وكذلك تضمن صحيح مسلم، وجامع الترمذي، وموطأ مالك. ومسند الشافعي، ومسند أحمد بن حنبل، ومسند موسى بن قرة الزبيدي، ومسند أبي داود الطيالسي، ومسند ابن وهب، ومسند أحمد بن منيع. ومسند مسدد، ومسند إسحاق ابن راهويه، ومسند محمد بن أبي عمر العدني، ومسند أبي بكر بن أبي شيبة، ومسند بقي بن مخلد، ومسند الحميدي. ومسند الدارمي، ومسند عبد بن حميد، ومسند أبي يعلى الموصلي، ومسند الحسن بن سفيان، ومسند أبي بكر البزار، ومعجم البغوي،

---

(٣٩) سورة الأعراف، الآية: ١٨٦.

(٤٠) سورة الأنعام، الآية: ١٢٥.

(٤١) سورة الأخلاص، الآية: ٣، ٤.

(*) سورة مريم، الآية: ٦٥.

(٤٢) سورة الشعراء، الآية: ٩٤: ٩٨.

(٤٣) سورة الشورى، الآية: ١١.

(٤٤) سورة البقرة، الآية: ٢٢.

والطبراني، وصحيح أبي حاتم بن حبان، وصحيح الحاكم، وصحيح الاسماعيلي، والبرقاني، وأبي نعيم، والجوزقي، وغير ذلك من المصنفات الأمهات التي لا يحصيها إلا الله: دع ما قبل ذلك من مصنفات حماد بن سلمة، وعبدالله بن المبارك، وجامع الثوري، وجامع ابن عيينة، ومصنفات وكيع، وهشيم، وعبد الرزاق، وما لا يحصيه إلا الله. فهل امتنع الأئمة من قراءة هذه الأحاديث على عامة المؤمنين، أو منعوا من ذلك. أم ما زالت هذه الكتب يحضر قراءتها ألوف مؤلفة من عوام المؤمنين قديماً وحديثاً، وأيضاً فهذه الأحاديث لما حدث بها الصحابة والتابعون ومن اتبعهم من الخالفين، هل كانوا يخفونها عن عموم المؤمنين ويتكاتمونها ويوصون بكتمانها، أم كانوا يحدثون بها كما كانوا يحدثون بسائر سنن رسول الله ﷺ وإن نقل عن بعضهم أنه امتنع من رواية بعضها في بعض الأوقات فهذا كما قد كان هذا يمتنع عن رواية بعض أحاديث في الفقه والأحكام وبعض أحاديث القدر والأسماء والأحكام والوعيد وغير ذلك في بعض الأوقات ليس ذلك عنده مخصوصاً بهذا الباب، وهذا كان يفعله بعضهم ويخالفه فيه غيره، وذلك لأنه قد يرى أن روايتها تضر بعض الناس في بعض الأوقات، ويرى الآخر أن ذلك لا يضر بل ينفع، فكان هذا مما قد يتنازعون فيه في بعض الأوقات، فأما المنع من تبليغ عموم أحاديث الصفات لعموم الأمة، فهذا ما ذهب إليه من يؤمن بالله واليوم الآخر.

وإنما هذا ونحوه رأي الخارجين المارقين من شريعة الإسلام، كالرافضة والجهمية والحرورية ونحوهم وهو عادة أهل الأهواء ثم الأحاديث التي يتنازع العلماء في روايتها، أو العمل بها ليس لأحد المتنازعين أن يكره الآخر على قوله بغير حجة من الكتاب والسنة باتفاق المسلمين. لأن الله تعالى يقول: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[٤٥].

الوجه الخامس: إنه إذا قدر في ذلك نزاع فقد قال الله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾[٤٦]، فأمر الله الأمة عند التنازع بالرد إليه وإلى

(٤٥) سورة النساء، الآية: ٥٩.

(٤٦) سورة النساء، الآية: ٥٩.

رسوله ووصف المعرضين عن ذلك بالنفاق والكفر، فقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُواْ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّـٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓاْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَـٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَـٰلاً بَعِيداً، وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ رَأَيْتَ ٱلْمُنَـٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُوداً، فَكَيْفَ إِذَآ أَصَـٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَآءُوكَ يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ إِنْ أَرَدْنَآ إِلَّآ إِحْسَـٰناً وَتَوْفِيقاً﴾ إلى قوله: ﴿بَلِيغاً﴾(٤٧) فوصف سبحانه من دعى إلى الكتاب والسنة، فأعرض عن ذلك، بالنفاق، وإن زعم أنه يريد التوفيق بذلك بين الدلائل العقلية والنقلية أو نحو ذلك. وأنه يريد إحسان العلم أو العمل. وقال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ﴾(٤٨) الآية وقال تعالى: ﴿يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي ٱلنَّارِ﴾ إلى قوله: ﴿وَٱلْعَنْهُمْ لَعْناً كَبِيراً﴾(٤٩).

الوجه السادس: إن الله تعالى يقول في كتابه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَـٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّـٰهُ لِلنَّاسِ فِي ٱلْكِتَـٰبِ﴾(٥٠) الآية ويقول في كتابه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْكِتَـٰبِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً أُوْلَـٰٓئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا ٱلنَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾(٥١) وقال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَـٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَـٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ﴾(٥٢) الآية فمن أمر بكتم ما وصف الله به نفسه ووصفه به رسوله فقد كتم ما أنزل الله من البينات والهدى من بعد ما بينه للناس في الكتاب، وهذا مما ذم الله به علماء اليهود. وهو من صفات الزائغين من المنتسبين إلى العلم من هذه الأمة. وقال النبي ﷺ: «من سئل عن علم يعلمه فكتمه ألجمه الله يوم القيامة بلجام من نار». وقد قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَـٰدَةً عِندَهُ مِنَ ٱللَّهِ﴾(٥٣).

---

(٤٧) سورة النساء، الآية: ٦٠: ٦٣.

(٤٨) سورة البقرة، الآية: ١٧٠.

(٤٩) سورة الأحزاب، الآية: ٦٦: ٦٨.

(٥٠) سورة البقرة، الآية: ١٥٩.

(٥١) سورة البقرة، الآية: ١٧٤.

(٥٢) سورة آل عمران، الآية: ١٨٧.

(٥٣) سورة البقرة، الآية: ١٤٠.

الوجه السابع: إن من أمر بكتمان ما بعث الله به رسوله من القرآن والحديث كالآيات والأحاديث التي وصف الله بها نفسه، ووصفه بها رسوله، وأمر مع ذلك بوصف الله بصفات أحدثها المبتدعون، تحتمل الحق والباطل، أو تجمع حقاً وباطلاً، وزعم أن ذلك هو الحق الذي يجب اعتقاده، وهو أصل الدين، وهو الإيمان الذي أمر الله به رسوله، فهذا مضاهاة لما ذم الله به من حال أهل الكتاب حيث قال: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوْلاً غَيْرَ ٱلَّذِي قِيلَ لَهُمْ﴾(٥٤). وقال: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُواْ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ إلى قوله: ﴿مِّمَّا يَكْسِبُونَ﴾(٥٥).

فإن هؤلاء كتبوا هذه المقالات التي ابتدعوها، وقالوا للعامة هذا أمر الله الذي أمركم به. وهذا كذب وافتراء على الله، فإذا جمعوا إلى ذلك كتمان ما أنزل الله من الكتاب والحكمة، فقد ضاهوا أهل الكتاب في لبس الحق بالباطل وكتمان الحق قال تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُواْ نِعْمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ﴾ إلى قوله ﴿وَلَا تَلْبِسُواْ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُواْ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾(٥٦). وقال تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقاً يَلْوُۥنَ أَلْسِنَتَهُم بِٱلْكِتَٰبِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾(٥٧).

الوجه الثامن: إن هذا خلاف إجماع سلف الأمة وأئمتها، فإنهم اجمعوا في هذا الباب وفي غيره على وجوب إتباع الكتاب والسنة، وذم ما أحدثه أهل الكلام من الجهمية ونحوهم. مثل ما رواه أبو القاسم اللالكائي في أصول السنة، عن محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة، قال: اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاءت بها الثقات عن رسول الله ﷺ في صفة الرب عز وجل، من غير تفسير ولا وصف ولا تشبيه، فمن فسر اليوم شيئاً من ذلك فقد خرج مما كان عليه النبي ﷺ - وفارق الجماعة، فإنهم لم يصفوا ولم يفسروا، ولكن أفتوا

(٥٤) سورة البقرة، الاية: ٥٩.

(٥٥) سورة البقرة، الآية: ٧٥ - ٧٩.

(٥٦) سورة البقرة، الآية: ٤٠، ٤٢.

(٥٧) سورة آل عمران، الآية: ٧٨.

بما في الكتاب والسنة، ثم سكتوا فمن قال بقول جهم فقد فارق الجماعة لأنه قد وصفه بصفة لا شيء.

الوجه التاسع: فقد ذكر محمد بن الحسن الاجماع على وجوب الافتاء في باب الصفات بما في الكتاب والسنة، دون قول جهم المتضمن للنفي، فمن قال لا يتعرض لأحاديث الصفات وآياتها عند العوام، ولايكتب بها إلى البلاد، ولا في الفتاوى المتعلقة بها، بل يعتقد ما ذكره من النفي، فقد خالف هذا الاجماع. ومن أقل ما قيل فيهم قول الشافعي ـ رضي الله عنه ـ حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال، ويطاف بهم في القبائل والعشائر، ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام.

الوجه العاشر: إن قول القائل: «لا يتعرض لأحاديث الصفات وآياتها عند العوام، ولا يكتب بها إلى البلاد، ولا في الفتاوى المتعلقة بها».

إما أن يريد بذلك أنه لا تتلى هذه الآيات وهذه الأحاديث عند عوام المؤمنين، فهذا مما يعلم بطلانه بالاضطرار من دين المسلمين، بل هذا القول إن أخذ على إطلاقه، فهو كفر صريح فإن الأمة مجمعة على ما علموه بالاضطرار من تلاوة هذه الآيات في الصلوات فرضها ونفلها، واستماع جميع المؤمنين لذلك، وكذلك تلاوتها وإقرائها واستماعها خارج الصلاة هو من الدين الذي لا نزاع فيه بين المسلمين، وكذلك تبليغ الأحاديث في الجملة هو مما اتفق عليه المسلمون، وهو معلوم بالاضطرار من دين المسلمين، إذ ما من طائفة من السلف والخلف إلا ولا بد أن تروي عن النبي ﷺ شيئاً من صفات الاثبات أو النفي، فإن الله يوصف بالاثبات، وهو إثبات محامده بالثناء عليه وتمجيده، ويوصف بالنفي، وهو نفي العيوب والنقائص عنه سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً.

وأما أن يريد أنه لا يقال حكمها كذا وكذا أما إقرار وتأويل أو غير ذلك فإن أراد هذا فينبغي لقائل ذلك أن يلتزم ما الزم به غيره، فلا ينطق في حكم هذه الآيات والأحاديث بشيء، ولا يقول الظاهر مراد أو غير مراد، ولا التأويل سائغ، ولا هذه النصوص لها معان أخر، ونحو ذلك إذ هذا تعرض لآيات الصفات وأحاديثها على هذا التقدير. وإذا التزم هو ذلك وقال لغيره التزم ما التزمته ولا تزد عليها ولا تنقص منها،

فإن هذا عدل بخلاف ما إذا نهى غيره عن الكلام عليها مع تكلمه هو عليها، كما هو الواقع. وكذلك قوله: ولا يكتب بها إلى البلاد ولا في الفتاوى المتعلقة بها. إن أراد أنها أنفسها لا تكتب ولا يفتى بها، فهذا، مما يعلم فساده بالاضطرار من دين الإسلام كما تقدم، وإن أراد لا يكتب بحكمها، ولا يفتي المستفتي عن حكمها، فيقال له: فعليك أيضاً أن تلتزم ذلك ولا تفتي أحداً فيها بشيء من الأمور النافية. وحينئذ يكون أمرك لغيرك بمثل ما فعلته عدلاً. أما أن يجيء الرجل إلى هذه النصوص فيتصرف فيها بأنواع التحريفات والتأويلات جملة أو تفصيلاً، ويقول لأهل العلم والأيمان أنتم لا تعارضون ولا تكلموا فيها، فهذا من أعظم الجهل والظلم والألحاد في أسماء الله وآياته.

الوجه الحادي عشر: إن سلف الأمة وأئمتها ما زالوا يتكلمون ويفتون ويحدثون العامة والخاصة بما في الكتاب والسنة من الصفات. وهذا في كتب التفسير والحديث والسنن أكثر من أن يحصيه إلا الله، حتى أنه لما جمع الناس العلم وبوبوه في الكتب، فصنف ابن جريج التفسير والسنن، وصنف معمر أيضاً، وصنف مالك بن أنس، وصنف حماد بن سلمة، وهؤلاء من أقدم من صنف في العلم صنفوا هذا الباب، فصنف حماد بن سلمة كتابه في الصفات، كما صنف كتبه في سائر أبواب العلم.

وقد قيل: إن مالكاً إنما صنف الموطأ تبعاً له، وقال: جمعت هذا خوفاً من الجهمية أن يضلوا الناس، لما ابتدعت الجهمية النفي والتعطيل حتى أنه لما صنف الكتب الجامعة، صنف العلماء فيها كما صنف نعيم بن حماد الخزاعي شيخ البخاري كتابه في الصفات والرد على الجهمية، وصنف عبدالله بن محمد الجعفي شيخ البخاري كتابه في الصفات والرد على الجهمية، وصنف عثمان بن سعيد الدارمي كتابه في الصفات والرد على الجهمية، وكتابه في النقض على المريسي وصنف الإمام أحمد رسالته في إثبات الصفات والرد على الجهمية، وأملى في أبواب ذلك حتى جمع كلامه أبو بكر الخلال في كتاب السنة وصنف عبد العزيز الكناني صاحب الشافعي كتابه في الرد على الجهمية، وصنف كتب السنة في الصفات طوائف مثل عبدالله بن أحمد، وحنبل بن إسحاق، وأبي بكر الاثرم، وخشيش بن أصرم شيخ أبي داود. ومحمد بن إسحاق بن خزيمة، وأبي بكر بن أبي عاصم، والحكم بن معبد

الخزاعي، لأبي بكر الخلال، وأبي القاسم الطبراني، وأبي الشيخ الأصبهاني، وأبي أحمد العسال وأبي بكر الأجري. وأبي الحسن الدارقطني، كتاب الصفات وكتاب الرؤية؛ وأبي عبدالله بن منده، وأبي عبدالله بن بطة، وأبي قاسم اللالكائي، وأبي عمر الطلمنكي، وغيرهم.

وأيضاً فقد جمع العلماء من أهل الحديث والفقه والكلام والتصوف هذه الآيات والأحاديث، وتكلموا في إثبات معانيها، وتقرير صفات الله دلت عليها هذه النصوص، لما ابتدعت الجهمية جحد ذلك والتكذيب له، كما فعل عبد العزيز الكنائي، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وكما فعل عثمان بن سعيد الدارمي ومحمد بن إسحاق بن خزيمة، وأبو عبدالله بن حامد، والقاضي أبو يعلى، وكما فعل أبو محمدعبدالله بن سعيد بن كلاب، وأبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري وأبو الحسن علي بن مهدي الطبري، والقاضي أبو بكر الباقلاني.

الوجه الثاني عشر: إن الله تعالى بعث رسوله بالهدى ودين الحق، وأكمل له ولأمته الدين، وأتم عليهم النعمة وترك أمته على البيضاء، ليلها كنهارها، وبين لهم جميع ما يحتاجون إليه، وكان أعظم ما يحتاجون إليه تعريفهم ربهم بما يستحقه من أسمائه الحسنى، وصفاته العليا، وما يجب وما يجوز عليه ويثبت له ويحمد ويثني به عليه، ويمجد به وما يمتنع عليه، فينزه عنه ويقدس.

ثم حدث بعد المائة الأولى الجهم بن صفوان وإتباعه الذين عطلوا حقيقة أسمائه الحسنى، وصفاته العليا، وسلكوا مسلك أخوانهم المعطلة الجاحدين للصانع وصار أغلب ما يصفون به الرب هو الصفات السلبية العدمية، ولا يقرون إلا بوجود مجمل، ثم يقرنونه بسلب ينفي الوجود. ومن أبلغ العلوم الضرورية إن الطريقة التي بعث الله بها أنبياءه ورسله، وأنزل بها كتبه، مشتملة على الاثبات المفصل، والنفي المجمل، كما يقرر في كتابه، وعلمه، وقدرته وسمعه وبصره ومشيئته ورحمته وغير ذلك. ويقول في النفي.

ليس كمثله شيء، هل تعلم له سمياً، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد. وعلى أهل العلم والإيمان إتباع المرسلين من الأولين والآخرين، وأما طريقة هؤلاء، فهي نفي مفصل، ليس بكذا ولا كذا. وإثبات مجمل. يقولون: هو الوجود المطلق لا

يوصف إلا بسلب أو إضافة أو مركب منهما ونحو ذلك. وكل من علم ما جاءت به الرسل، وما يقوله هؤلاء، علم أن هؤلاء في غاية المشاقة والمحادة والمحاربة لله ورسله وانتدب هؤلاء في تقرير شبه عقلية ينفون بها الحق، وتأولوا كتاب الله على غير تأويله، فحرفوا الكلم عن مواضعه وألحدوا في أسماء الله وآياته، بحيث حملوها على مايعلم بالإضطرار أنه خلاف مراد الله ورسوله، كما فعل إخوانهم القرامطة والباطنية وجحدوا الحقائق العقلية، كما فعل إخوانهم السوفسطائية فجمعوا بين السفسطة في العقليات، والقرمطة في السمعيات، فلهذا انتدب سلف الأمة وأئمتها وغيرهم للرد عليهم، وتقرير ما اثبته الله ورسوله، ورد تكذيبهم وتعطيلهم، وذكروا دلائل الكتاب والسنة على بيان الحق ورد باطلهم، ولما احتج أولئك بشبه عقلية، بينوا أيضاً لهم أن العقل يدل على فساد قولهم وصحة ما جاءت به الرسل. كما قال تعالى: ﴿وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ﴾(٥٨)، وإن كان الأمر كذلك فمن نهى عن بيان ما بعث الله به رسوله من الأثبات، وأمر بما أحدث من النفي الذي لا يؤثر عن الرسل، كان قد أخذ من مشاقة الله ورسوله ومحادة الله ورسوله، ومحاربة الله ورسوله، بحسب ما سعى فيه من ذلك، حيث أمر بترك ما بعث به الرسول، وبإظهار ما يشتمل على مخالفته.

الوجه الثالث عشر: إن الناس عليهم أن يجعلوا كلام الله ورسوله هو الأصل المتبع، والإمام المقتدى به سواء علموا معناه أو لم يعلموه، فيؤمنون بلفظ النصوص وإن لم يعرفوا حقيقة معناها، وأما ما سوى كلام الله ورسوله فلا يجوز أن يجعل أصلاً بحال، ولا يجب التصديق بلفظ له حتى يفهم معناه فإن كان موافقاً لما جاء به الرسول كان مقبولاً وإن كان مخالفاً كان مردوداً، وإن كان مجملاً مشتملاً على حق وباطل، لم يجز إثباته أيضاً، ولا يجوز نفي جميع معانيه. بل يجب المنع من إطلاق نفيه وإثباته، والتفصيل والاستفسار. وهؤلاء جعلوا هذه الألفاظ المبتدعة المجملة أصلاً أمروا بها وجعلوا ما جاء به الرسول من الآيات والأحاديث فرعاً يعرض عنها ولا يتكلم بها ولا فيها. فكيف يكون تبديل الدين إلا هكذا؟

الوجه الرابع عشر: ليس لأحد من الناس أن يلزم الناس ويوجب عليهم إلا ما

(٥٨) سورة سبأ، الآية: ٦.

أوجبه الله ورسوله ولا يحظر عليهم إلا ما حظره الله ورسوله، فمن وجب ما لم يوجبه الله ورسوله، وحرم ما لم يحرمه الله ورسوله، فقد شرع من الدين ما لم يأذن به الله، وهو مضاه لما ذمه الله في كتابه من حال المشركين، وأهل الكتاب الذين اتخذوا ديناً لم يأمرهم الله به، وحرموا ما لم يحرمه الله عليهم، وقد بين ذلك في سورة الأنعام والأعراف وبراءه وغيرهن من السور. ولهذا كان من شعار أهل البدع، أحداث قول أو فعل، والزام الناس به وإكراههم عليه، والموالاة عليه والمعاداة على تركه، كما ابتدعت الخوارج رأيها، وألزمت الناس به ووالت وعادت عليه. وابتدعت الرافضة رأيها، وألزمت الناس به، ووالت وعادت عليه وابتدعت الجهمية رأيها وألزمت الناس به ووالت وعادت عليه لما كان لهم قوة في دولة الخلفاء الثلاثة، الذين امتحن في زمنهم الأئمة لتوافقهم على رأي جهم الذي مبدؤه أن القرآن مخلوق وعاقبوا من لم يوافقهم على ذلك. ومن المعلوم أن هذا من المنكرات المحرمة بالعلم الضروري من دين المسلمين، فإن العقاب لا يجوز أن يكون إلا على ترك واجب، أو فعل محرم، ولا يجوز إكراه أحد إلا على ذلك، والإيجاب والتحريم ليس إلا لله ولرسوله، فمن عاقب على فعل أو ترك بغير أمر الله ورسوله وشرع ذلك ديناً، فقد جعل لله نداً ولرسوله نظيراً بمنزلة المشركين الذين جعلوا لله أنداداً، أو بمنزلة المرتدين الذين آمنوا بمسيلمة الكذاب وهو ممن قيل فيه: أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله.

ولهذا كان أئمة أهل السنة والجماعة، لا يلزمون الناس بما يقولونه من موارد الاجتهاد، ولا يكرهون أحداً عليه، ولهذا لما استشار هارون الرشيد مالك بن أنس في حمل الناس على موطئه، قال له: لا تفعل يا أمير المؤمنين، فإن أصحاب رسول الله ﷺ، تفرقوا في الأمصار، فأخذ كل قوم عمن كان عندهم، وإنما جمعت علم أهل بلدي، أو كما قال: وقال مالك أيضاً. إنما أنا بشر أصيب وأخطىء، فاعرضوا قولي على الكتاب والسنة.

قال أبو حنيفة: هذا رأي، فمن جاءنا برأي أحسن منه قبلناه. وقال الشافعي: إذا صح الحديث فاضربوا بقولي الحائط. وقال: إذا رأيت الحجة موضوعة على الطريق فإني أقول بها. وقال المزني في أول مختصرة، هذا كتاب اختصرته من علم

أبي عبدالله الشافعي، لمن أراد معرفة مذهبه. مع إعلامية نهيه عن تقليده وتقليد غيره من العلماء.

وقال الإمام أحمد: ما ينبغي للفقيه أن يحمل الناس على مذهبه، ولا يشدد عليهم قال: لا تقلد دينك الرجال، فإنهم لن يسلموا من أن يغلطوا.

فإذا كان هذا قولهم في الأصول العلمية وفروع الدين لا يستجيزون الزام الناس بمذاهبهم مع استدلالهم عليها بالأدلة الشرعية، فكيف بالزام الناس وإكراههم على أقوال لا توجد في كتاب الله، ولا في حديث عن رسول الله ﷺ، ولا تؤثر عن الصحابة والتابعين، ولا عن أحد من أئمة المسلمين.

ولهذا قال الإمام أحمد لابن أبي داود الجهمي الذي كان قاضي القضاة في عهد المعتصم، لما دعى الناس إلى التجهم، وأن يقولوا القرآن مخلوق، وأكرههم عليه بالعقوبة، وأمر بعزل من لم يجبه وقطع رزقه، إلى غير ذلك مما فعله في محنته المشهورة، فقال له في مناظرته لما طلب منه الخليفة أن يوافقه على أن القرآن مخلوق.

إئتوني بشيء من كتاب الله أو سنة رسوله حتى أجيبكم به. فقال له ابن أبي داود:
وأنت لا تقول إلا بما في كتاب الله أو سنة رسوله؟

فقال له: هب أنك تأولت تأويلاً فأنت أعلم وما تأولت، فكيف تستجيز أن تكره الناس عليه بالحبس والضرب.

فبين أن العقوبة لا تجوز إلا على ترك ما أوجبه الله، أو فعل ما حرمه الله فإذا كان القول ليس في كتاب الله وسنة رسوله لم يجب على الناس أن يقولوه لأن الإيجاب إنما يتلقى من الشارع، وإن كان للقول في نفسه حقاً، أو اعتقد قائله أنه حق، فليس له أن يلزم الناس أن يقولوا ما لم يلزمهم الرسول أن يقولوه لا نصاً ولا استنباطاً وإن كان كذلك.

فقول القائل: المطلوب من فلان أن يعتقد كذا وكذا، وأن لا يتعرض لكذا وكذا. إيجاب عليه لهذا الاعتقاد، وتحريم عليه لهذا الفعل. وإذا كانوا لا يرون

خروجه من السجن إلا بالموافقة على ذلك، فقد استحلوا عقوبته وحبسه حتى يطيعهم في ذلك فإذا لم يكن ما أمروا به قد أمر الله به ورسوله، وما نهوا عنه قد نهى الله عنه ورسوله، كانوا بمنزلة من ذكر من الخوارج والروافض والجهمية المشابهين للمشركين والمرتدين.

ومعلوم أن هذا الذي قالوه لا يوجد في كلام الله ورسوله بحال، وهم أيضاً يبينوا أنه يوجد في كلام الله ورسوله فلو كان هذا موجوداً في كلام الله ورسوله لكان عليهم بيان ذلك لأن العقوبات لا تجوز إلا بعد إقامة الحجة كما قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[59] فإذا لم يقيموا حجة الله التي يعاقب من خالفها، بل لا يوجد ما ذكروه في حجة الله وقد نهوا عن تبليغ حجة الله ورسوله كان هذا من أعظم الأمور مماثلة لما ذكر من حال الخوارج المارقين المضاهين للمشركين والمرتدين والمنافقين.

الوجه الخامس عشر: إن القول الذي قالوه إن لم يكن حقاً يجب اعتقاده لم يجز الإلزام به. وإن كان حقاً يجب إعتقاده، فلا بد من بيان دلالته، فإن العقوبة لا تجوز قبل إقامة الحجة بإتفاق المسلمين، فإن كان القول مما أظهره الرسول وبينه، فقد قامت الحجة ببيان رسوله، وإن لم يكن ذلك فلا بد من بيان حجته وإظهارها التي يجب موافقتها ويحرم مخالفتها. ولهذا قال الفقهاء في أهل البغي المتأولين: إن ذكروا مظلمة أزالها الإمام، وإن ذكروا شبهة بينوها له فإذا لم يبينوا صواب القول أصلاً بل ادعوه دعوى مجردة حوربوا. فكيف يجب التزام مثل ذلك القول من غير الرسول، وهل يفعل هذا من له عقل أو دين؟

الوجه السادس عشر: إنهم لو بينوا صواب ما ذكروه من القول لم يكن ذلك موجباً لعقوبة تاركه، فليس كل مسألة فيها نزاع إذا أقام أحد الفريقين الحجة على صواب قوله مما يسيغ له عقوبة مخالفة، بل عامة المسائل التي تنازعت فيها الأمة لا يجوز لأحد الفريقين المتنازعين أن يعاقب الآخر على ترك إتباع قوله. فكيف إذا لم يذكروا حجة أصلاً ولم يظهروا صواب قولهم.

الوجه السابع عشر: إنه لو فرض أن هذا القول الذي الزموا به حق وصواب قد

(٥٩) سورة الإسراء، الآية: ١٥.

ظهرت حجته، ووجبت عقوبة تارك التزامه، فهذا لم يذكروه إلا في هذا الوقت، بعد هذا الطلب والحبس والنداء على الشخص المعين بالمنع من موافقته، ونسبته إلى البدعة والضلالة، ومخالفة جميع العلماء والحكام، وخروجه عما كان عليه الصحابة والتابعون إلى أنواع أخر مما قالوه وفعلوه في حقه، من الإيذاء والعقوبة والضرر زاعمين أن ما صدر عنه من الفتاوى والكتب يتضمن ذلك، فإذا أعرضوا عن ذلك بالكلية، ولم يبينوا في كلامه المتقدم شيئاً من الخطأ والضلال الموجب للعقوبة، لم يكن ابتداؤهم بالدعاء إلى مقالة إنشاؤها مبيحاً لما فعلوه قبل ذلك من الظلم والكذب والبهتان، والصد عن سبيل الله، والتبديل لدين الله. وإنما هذا انتقال من ظلم إلى ظلم، ليقرروا بالظلم المتأخر حسن الظلم المتقدم. كمن يستجير من الرمضاء بالنار، وهذا يزيدهم إثماً وعذاباً، فهب أن هذا الشخص وافقهم الآن على ما أنشأه من القول، أي شيء في ذلك مما يدل على خطئه وضلاله في أقواله المتقدمة إذا لم تناف هذا القول؟ دع استحقاق العقوبة والكذب والبهتان، فما لم يبينوا أن فيما صدر عنه قبل طلبه وحبسه وإعلام ما ذكروه من أمره ما يوجب ذلك لم ينفعهم هذا وهم قد عجزوا عن إبداء خطأ أو ضلال فيما صدر عنه من المقال. وهم دائماً يستعفون من المحاقة والمناظرة بلفظ أو خط.

وقد قيل لهم مرات متعددة: من أنكر شيئاً فليكتب ما ينكره بخطه، ويذكر حجته، ويكتب جوابه، ويعرض الأمران على علماء المشرق والمغرب فأبلسوا وبهتوا وطلب منهم غير مرة المخاطبة في المحاضرة، والمحاقة والمناظرة، فظهر منهم من العي في الخطاب، والنكوص على الأعقاب، والعجز عن الجواب ما قد اشتهر واستفاض بين أهل المدائن والأعراب. ومن قضاتهم الفضلاء من كتب اعتراضاً على الفتيا الحموية، وضمنه أنواعاً من الكذب وأموراً لا تتعلق بكلام المعترض عليه، وقد كتبت جوابه في مجلدات.

ومنهم من كتب شيئاً ثم خبأه وطواه عن الأبصار. وخاف من نشره ظهور العار، وخزي أهل الجهل والصغار، إذ مدار القوم على أحد أمرين: إما الكذب الصريح، وإما الاعتقاد القبيح. فهم لن يخلوا من كذب كذبه بعضهم وافتراه، وظن باطل خاب من تقلده وتلقاه. وهذه حال سائر المبطلين من المشركين وأهل الكتاب الكفار والمنافقين.

فصـــل

وأما قولهم: الذي نطلب منه أن يعتقده أن ينفي الجهة عن الله والتحيز.

فالجواب من وجوه:

أحـدهما: إن هـذا اللفظ ومعناه الـذي أرادوه ليس هو في شيء من كتب الله المنزلة من عنده، ولا هو مأثوراً عن أحد من أنبياء الله ورسله، لا خاتم المرسلين ولا غيره، ولا هو أيضاً محفوظاً عن أحد من سلف الأمة وأئمتها أصـلًا، وإذا كان بهـذه المثابة وقد علم أن الله أكمل لهذه الأمة دينها، وأن الله بين لهذه ما تتقيه، كما قال: **﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾**[٦٠] الآية، وقـال: **﴿وَمَا كَـانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَـوْماً بَعْـدَ إِذْ هَدَىٰـهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ﴾**[٦١] وأن النبي ﷺ بين للأمة الإيمان الذي أمرهم الله به، وكذلك سلف الأمة وأئمتها علم بمجموع هذين الأمرين أن هذا الكلام ليس من دين الله، ولا من الإيمان. ولا من سبيل المؤمنين، ولا من طاعة الله ورسـوله، وإذا كان كذلك فمن التزم اعتقاده فقد جعله من الإيمان والدين، وذلك تبديل للدين، كما بدل من بدل من مبتدعة اليهود والنصارى، ومبتدعة هذه الأمة، دين المرسلين يوضح ذلك.

الوجه الثاني: وهو أن الله نزه نفسه في كتـابه عن النقـائص، تارة بنفيهـا وتارة بإثبات أضدادها، كقوله تعالى: **﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَـدْ، وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُـواً أَحَدٌ﴾**[٦٢]، وقوله تعالى: **﴿وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً وَلَـمْ يَكُن لَّهُ شَرِيـكٌ فِي ٱلْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُ وَلِيٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ﴾**[٦٣]، وقوله تعالى: **﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِي نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُـونَ لِلْعَـٰلَمِينَ نَذِيـراً﴾**[٦٤]، الآية، وقـوله: **﴿ٱللَّهُ لَا إِلَـٰهَ إِلَّا هُـوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾**[٦٥]، وقوله: **﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُواْ لَهُ بَنِين**

---

(٦٠) سورة المائدة، الآية: ٣.

(٦١) سورة التوبة، الآية: ١١٥.

(٦٢) سورة الأخلاص، آية: ٣، ٤.

(٦٣) سورة الإسراء، آية: ١١١.

(٦٤) سورة الفرقان، الآية: ١.

(٦٥) سورة البقرة، الآية: ٢٥٥.

وَبَنَـٰتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ إلى قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾(٦٦). وقوله: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَـٰهٍ﴾ إلى قوله: ﴿فَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾(٦٧) وقوله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا مَا جَآءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَـٰرُهُمْ وَجُلُودُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ إلى قوله: ﴿وَذَٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ ٱلَّذِي ظَنَنتُم بِرَبِّكُمْ أَرْدَىٰكُمْ فَأَصْبَحْتُم مِّنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ﴾(٦٨) وقوله: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾(٦٩) الآية، وقوله: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ﴾(٧٠) الآية، وما في القرآن من خبره عن نفسه، أنه بكل شيء عليم، وأنه لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء إنه على كل شيء قدير وأنه ما شاء الله كان، لا قوة إلا بالله، وأن رحمته وسعت كل شيء، وأنه العلي العظيم، الأعلى المتعالي، العظيم، الكبير. وكذلك الأحاديث عن النبي ﷺ موافقة لكتاب الله، كقوله ﷺ في الحديث الصحيح: إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام، يخفض القسط ويرفعه، يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار وعمل النهار قبل الليل، حجابه النور أو النار، ولو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه.

وقوله ﷺ أيضاً فيما يروي عن ربه: «شتمني ابن آدم وما ينبغي له ذلك، وكذبني ابن آدم وما ينبغي له ذلك، فأما شتمه إياي فقوله: إني اتخذت ولداً، وأنا الأحد الصمد الذي لم ألد ولم أولد، وأما تكذيبه إياي فقوله: لن يعيدني كما بدأني، وليس أول الخلق بأهون علي من إعادته»(٧١).

وقوله في حديث السنن للأعرابي: «ويحك إن الله لا يستشفع به على أحد من خلقه، شأن الله أعظم من ذلك، إن عرشه على سمواته، أو قال بيده مثل القبة، وأنه ليئط به أطيط الرحل الجديد براكبه»(٧٢) وقوله في الحديث الصحيح: «أنت الأول

(٦٦) سورة الأنعام، الآية: ١٠٠: ١٠٣.

(٦٧) سورة المؤمنون، الآية: ٩١، ٩٢.

(٦٨) سورة فصلت، الآية: ٢٠: ٢٣.

(٦٩) سورة المائدة، الآية: ٦٤.

(٧٠) سورة آل عمران، الآية: ١٨١.

(٧١) سبق تخريجه.

(٧٢) سبق تخريجه.

فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء»[73] إلى أمثال ذلك وليس في شيء من ذلك نفي الجهة والتحيز عن الله ولا وصفه بما يستلزم لزوماً بيناً نفي ذلك، فكيف يصح مع كمال الدين وتمامه، ومع كون الرسول قد بلغ البلاغ المبين، أن يكون هذا من الدين والإيمان ثم لا يذكره الله ولا رسوله قط، وكيف يجوز أن يدعي الناس ويؤمرون باعتقاد في أصول الدين ليس له أصل عمن جاء بالدين، هل هذا إلا صريح تبديل الدين؟

الوجه الثالث: قد قلت لهم: قائل هذا القول إن أراد به أن ليس في السموات رب ولا فوق العرش إله، وأن محمداً لم يعرج به إلى ربه، وما فوق العالم إلا العدم المحض.

فهذا باطل مخالف لإجماع سلف الأمة وأئمتها، وهذا المعنى هو الذي يعنيه جمهور الجهمية من مشايخ الممتحنين ونحوهم، يصرحون به في كلامهم وكتابهم وإن أراد به أن الله لا يحيط به مخلوقاته ولا يكون في جوف الموجودات، فهذا مذكور مصرح به في كلامي.

وإثبات هذا المعنى وهو أنه بذاته في الموجودات ليس خارجاً عنها. هو قول كثير من الجهمية أيضاً الذين ينفون أنه على العرش أيضاً سواء قالوا إنه بذاته في كل مكان، أو قالوا إنه هو الموجودات كما يقوله الاتحادية منهم، وذلك أن الجهمية الذين ينفون أن يكون الله فوق عرشه بائناً من خلقه، منهم من يقول إنه لا داخل العالم ولا خارجه ومنهم من يقول إنه داخل العالم ومنهم من يقول أنه داخله وخارجه متناهياً أو غير متناه جسماً أو غير جسم، كما بينا مقالاتهم في غير هذا الموضع، فصارت الجهمية الذين ينفون عن الله الجهة والحيز، مقصودهم أنه ليس فوق العرش رب، ولا فوق السموات إله.

والجهمية الذين يقولون إنه في الموجودات، يثبتون له الجهة والحيز. فبنت في الجواب بطلان قول فريقي الجهمية النفات والمثبتة، فإن نفاه الجهمية لا يعبدون شيئاً، ومثبتتهم يعبدون كل شيء. وذكرت هذين القسمين لأنها هي التي جرت عادة

(٧٣) سبق تخريجه.

المتكلمين بنفي الجهة والحيز عن الله أنهم يعنونها، فإن كانوا عنوا معنى آخر كان عليهم بيانه إذا اللفظ لا يدل عليه، وليس لأحد أن يمتحن الناس بلفظ مجمل ابتدعه هو من غير بيان لمعناه.

الوجه الرابع: إنهم طلبوا اعتقاد نفي الجهة والحيز عن الله. ومعلوم أن الأمر بالاعتقادلقول من الأقوال، إما أن يكون تقليداً للآمر، أو لأجل الحجة والدليل، فإن كانوا أمروا بأن يعتقد هذا تقليداً لهم ولمن قال ذلك فهذا باطل بإجماع المسلمين منهم ومن غيرهم، وهم يسلمون أنه لا يجب التقليد في مثل ذلك لغير الرسول، لا سيما وعندهم هذا القول لم يعلم بأدلة الكتاب والسنة والإجماع وإنما علم بالأدلة العقلية، والعقليات لايجب التقليد فيها بالإجماع، وإن كان الأمر بهذا الإعتقاد لقيام الحجة عليه، فهم لم يذكروا حجة لا مجملة ولا مفصلة ولا أحالوا عليها، بل هم يفرون من المناظرة والمحاجة بخطاب أو كتاب، فقد ثبت أن أمرهم لهذا الاعتقاد حرام باطل على التقديرين بإجماع المسلمين، وأن فعل ذلك من أفعال الأئمة المضلين، وأنه أمر للناس أن يقولوا على الله ما لا يعلمون.

الوجه الخامس: إن الناس تنازعوا في جواز التقليد في مسائل أصول الدين. لمن يجوز تقليده في الدين من أئمة المسلمين المتبعين فيما يقولونه لما ثبت عن المرسلين، كما يقلد مثل هؤلاء في فروع الدين. فأما التقليد في الأمور التي يقولون أنها عقليات، وأنها معلومة بالعقل، يحتاج فيها إلى تأويل السمع وأنها من أصول الدين، فما نعلم أحداً جوز التقليد في مثل ذلك بل الناس فيها قسمان منهم من ينكرها على أصحابها ويبين أنها جهليات لا عقليات، ومنهم من يقول بل من نظر في أدلتها العقلية علم صحتها.

فأما أن يقول قائل: إن هذه الأمور التي تنازعت فيها الأمة وادعى كل فريق أن الحق معهم إني أقلد من يدعي أن قوله معلوم بالعقل قبل أن أعلم صحة ما يقوله بالعقل فهذا لا يقوله عاقل، فإن العقل لا يرجح في موارد النزاع قولاً على قول وقائلاً على قائل إلا بموجب.

أما مجرد التقليد لأحد القائلين بغير حجة، فلا يسوغ في عقل ولا دين، وإذا كان كذلك لم يكن لهم أن يسوغوا لأحد أن يقول هذا القول حتى يعلمه بأدلته العقلية

فكيف وقد أوجبوا اعتقاده إيجاباً مجرداً لم يذكروا عليه دليلاً أصلاً وهل هـذا إلا في غاية المناقضة والتبديل للعقل والدين؟ فإن من أباح المحرمات من الأفعال كان خارجاً عن الشريعة فكيف بمن أوجبها وعاقب عليهـا؟ فكيف إذا كان ذلـك في الإعتقادات التي هي أعظم من الأفعال؟

الوجه السادس: إنه لو فرض جواز التقليد أو وجـوبه في مثـل هذا لكـان لمن يسوغ تقليده في الدين، كالأئمة المشهورين، الذين أجمع المسلمـون على هدايتهم ودرايتهم. وهذا القول لم يقله أحـد ممن يسوغ للمسلمين تقليـده في فروع دينهم، فكيف يقلدونه أصول دينهم التي هي أعظم من فروع الدين، فإن هذا القول وإن قـاله طائفة من المنتسبين إلى مذاهب الأئمة الأربعة، فليس في قائليه من هو من أئمة ذلك المذهب الذين لهم قول متبوع بين أئمـة ذلك المـذهب، فإن أصحـاب الوجـوه من أصحاب الشافعي كأبي العباس بن سريج، وأبي علي بـن أبي هـريرة، وأبي سعيد الأصطخري، وأبي علي بن خيران، والشيخ أبي حامد الأسفرايني، ونحو هؤلاء ليس فيهم من يقول هذا القول، بل المحفوظ عمن حفظ عنه كلام في هذا ضد هذا القول، وغايته أن يحكي عن مثل ابن المعالي الجويني، وهو أجل من يحكى عنه ذلـك من المتأخرين، وأبو المعالي ليس له وجه في المذهب، ولا يجوز تقليـده في شيء من فروع الدين عند أصحاب الشافعي فكيف يجوز أو يجـب تقليـده فـي أصول الـدين هذا وهو الذكي اللوذعي، وكتابه في المذهب هو الذي رفع قدره وفخم أمره، فإذا لم يجز تقليده فيما ارتفع به قدره وعظم به أمـره عند الاصحـاب، فكيف يقلد في الأمر الذي كثر فيه الاضطراب وأقر عند موته بالرجوع عنه وتاب، وهجره على بعض مسائله مثل أبي القاسم القشيري وغيره من الأصحاب.

وإذا كان هذا حال من يقلد إمام الحرمين الاستاذ المطاع، فكيف بمن يقلد من هو دونه بلا نزاع وذلك لأن التقليد في الفروع دون الأصول، إنما يكون لمن كان عالماً بمدارك الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة والإجماع، وأبو المعالي لم يكن من هذا الصنف، فإنه كان قليل المعرفة بالكتاب والسنـة وعامـة ما يعتمـد عليه في الشـريعة الإجماع في المسائل القطعية، والقياس أو التقليد في المسائل الظنية وكذلك هو في مسـائل أصـول الدين غـالب أمره الـدوران بين الإجماع السمعي القـطعي والقيـاس

العقلي الذي يعتمد أنه قطعي. . .[٧٤] مذهب الشافعي وبالخلاف المنصوب مع أبي حنيفة، وأما بالأصول فبالدلائل والمسائل المذكورة في كتب المعتزلة والأشعرية، هذا وهو أجل من يقرن به من المناظرين، وعمدة من يسلك سبيله من المتأخرين فكيف بمن لم يبلغ شأوه في العلم والذكاء، ومقاومة الخصوم الفضلاء.

وأما من تكلم في ذلك من فقهاء المالكية المتأخرين، كالباجي، وأبي بكر بن العربي، ونحوهما. فإنهم في ذلك يقلدون لمن أخذوا ذلك عنه من أهل المشرق المتكلمين، ومعترفون بأنهم لهم من التلامذة المتبعين، ليس في كلام أحد من هؤلاء استيفاء الحجة في هذا الباب من الطرفين، ولا النهوض بأعباء هذا الحمل الذي يحتاج إلى فصل الخطاب في القولين المتعارضين وأما أئمة المالكية الذين إليهم المرجع في الدين كابن القاسم، وابن وهب وأشهب، وسحنون وابنه وعبد الملك بن حبيب، وابن وضاح وغيرهم فهم برآء من هذا النفي والتكذيب، ولهم في الإثبات من الأقوال ما يعرفها العالم اللبيب.

الوجه السابع: إن هذا القول لو فرض أنه حق معلوم بالعقل، لم يجب اعتقاده بمجرد ذلك إذ وجوب اعتقاد شيء معين لا يثبت إلا بالشرع بلا نزاع.

أما المنازعون فهم يسلمون أن الوجوب كله لا يثبت إلا بالشرع، وأن العقل لا يوجب شيئاً وإن عرفه.

وأما من يقول إن الوجوب قد يعلم بالعقل، فهو يقول ذلك فيما يعلم وجوبه بضرورة العقل أو نظره،واعتقاد كلام معين من تفاصيل مسائل الصفات لا يعلم وجوبه بضرورة العقل ولا بنظره، ولهذا اتفق عامة أئمة الإسلام على أن من مات مؤمناً بما جاء به الرسول لم يخطر بقلبه هذا النفي المعين لم يكن مستحقاً للعذاب، ولو كان واجباً لكان تركه سبباً لاستحقاق العذاب.

وإن فرض أن بعض غالية الجهمية من المعتزلة ونحوهم يزعم أن معرفة هذا النفي من الواجبات أو من أجلها، وأن من لم يعتقده من الخاصة والعامة كان مستحقاً للعذاب، أو فرض أن بعض الناس يقول أن هذا الاعتقاد يجب على الخاصة دون العامة.

---

(٧٤) مكان النقط بياض في الأصل.

فنحن نعلم بالأضطرار من دين الإسلام فساد القول بإيجاب هذا، لأنا نعلم بالاضطرار أن النبي ﷺ ـ والصحابة والتابعين وسائر أئمة المسلمين لم يوجبوا اعتقاد هذا النفي، لا على الخاصة ولا على العامة، وليس وجوب هذا من الحوادث التي تجددت، فإن وجوب هذا الاعتقاد على الأولين والآخرين سواء لوجوب اعتقاد أنه لا إله إلا الله وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور. . .(٧٥).

وإذا كان معلوماً بالاضطرار عدم إيجاب الشارع لهذا الاعتقاد، كان دعوى وجوبه بالعقل مردوداً فإن الشارع أقر الواجبات العقلية وأوجبها كما أوجب الصدق والعدل، وحرم الكذب والظلم.

وإذا كان وجوب هذا القول منتفياً، لم يكن لأحد أن يوجبه على الناس، فضلاً عن أن يعاقب تاركه ويجعله محنة، من وافقه عليه والاه، ومن خالفه فيه عاداه.

وهذا المسلك هو أحد ما سلكه العلماء في الرد على الجهمية الممتحنين للناس. كابن أبي داود وأمثاله لما ناظرهم من ناظرهم قدام الخلفاء كالمعتصم والواثق، فإنهم بينوا لهم أن القول الذي أوجبوه على الناس، وعاقبوا تاركه، وهو القول بخلق القرآن لم يقله النبي ﷺ ـ ولا أحد من خلفائه ولا أصحابه، ولا أئمة المسلمين وعامتهم، ولا أمروا به. ولا عاقبوا عليه ولو كان من الدين الذي يجب دعاء الخلق إليه وعقوبة تاركيه، لم يجز إهمالهم لذلك، وإن القائل لهذا القول لو فرض أنه مصيب، لم يكن له أن يوجب على الناس ويعاقبهم على ترك كل قول يعتقد أنه صواب، وهذا مما اتفق عليه المسلمون وذلك يتضح

بالوجه الثامن: وهو أن الاعتقاد الذي يجب على المؤمنين خاصتهم وعامتهم ويعاقب تاركوه هو ما بينه النبي ﷺ ـ فأخبره به وأمر بالإيمان به إذ أصول الإيمان التي يجب اعتقادها على المكلفين، وتكون فارقة بين أهل الجنة والنار والسعداء والأشقياء، هي من أعظم ما يجب على الرسول بيانه وتبليغه، ليس حكم هذه كحكم آحاد الحوادث التي لم تحدث في زمانه حتى شاع الكلام فيها باجتهاد الرأي إذ الاعتقاد في أصول الدين للأمور الخبرية الثابتة التي لا تتجدد أحكامها، مثل أسماء

---

(٧٥) مكان النقط بياض في الأصل.

الله وصفاته نفياً وإثباتاً ليست مما يحدث سبب العلم به أو سبب وجوبه. بل العلم بها ووجوب ذلك ما يشترك فيه الأولون والآخرون، والأولون أحق بـذلك من الآخـرين لقربهم من ينبوع الهدى، ومشكاة النور الإلهي. فإن أحق الناس بالهدى، هم الذين باشرهم الرسول بالخطاب من خواص أصحابه وعامتهم، وهذه العقائد الأصوليـة من أعظم الهدى، فهم بها أحق. فإذا كان وجوب ذلك منتفياً فيمـا جاء بـه الرسـول من الكتاب والسنة، وفيما اتفق عليه سلف الأمة، كان عدم وجوبه معلوم علماً ويقينيـاً، وكانت غايته أن يكون مما يقال باجتهاد الرأي.

وحينئـذ فنقول أن هـذه الأقوال التي تسمى العقليـات، غايتها أن يجهد فيهـا أصحابها عقولهم وآرائهم، والقول باجتهاد الرأي وإن اعتقد صاحبه أنه عقلي مقطوع به لا يحتمل النقيض، فإنه قد يكون غير مقطوع به، وإن اعتقد هو أنه مقطوع به، فإن هذا من أكثر ما يوجد بينهم من أقوال يقول أصحابها أنه مقطوع بها في العقل، وتكون بخلاف ذلك، حتى إن الواحد منهم هو الذي يقول في القول إنه مقطوع به، ويقول فيه تارة أخرى إنه باطل.

وإذا لم يكن مقطوعاً به فقد يكون مظنوناً غير معلوم الصحة والفساد، وقد يكون خطأ معلوم الفساد أو مظنونه، وقد يكون مشكوكاً فيه، فعـامة هـذه الأقوال المتنـازع فيها التي يقول قائلها أنها مقطوع بها تعتورها هذه الإحتمالات، وعدم القطع بها بل ظنها والشك فيها وظن نقيضها والقطـع بنقيضها. ثم غاية مـا يقدر أن تكـون صوابـاً معلوماً أنها صواب عند صاحبها، فليس كل ما كان كذلك يجب على جميع المؤمنين اعتقاده، إذ طرق العلم بذلك قد تكون خفية مشتبهة، فـلا يجب التكليف بموجبهـا لجميع المؤمنين، ولو كانت عقلية ظاهرة معلومة بأدنى نظر لم يجب في كل مـا كان كذلك أن يكـون اعتقاده واجبـاً على كل المؤمنين، مثـل كثير من مسـائل الحسـاب والطب والهيئة وغير ذلك.

فهذه ثلاث مقدمات عظيمة:

أحدها: إنه ليس ما اعتقد قائله أنه حق مقطوع به معلوم بالعقل أو بالشرع يكون كذلك.

والثانية: إنه ليس ما علم الواحد أنه حق مقطوع به عنده، يجب اعتقاده على جميع الناس.

الثالث: إنه ليس ما كان معلوماً مقطوعاً به بأدنى نظر يجب اعتقاده. وإذا كان كذلك فغاية ما يبين من يوجب هذه المقالات أنها حق مقطوع به عقلي معلوم بأدنى نظر وإذا كان مع هذا لا يجب اعتقاد ذلك على المكلفين حتى يعلم وجوب ذلك بالأدلة الشرعية التي يعلم بها الوجوب. لم يكن له أن يوجب على الناس هذا الاعتقاد، ويعاقب تاركيه، حتى يبين أن الشارع أوجب ذلك على الناس على هذا الوجه، وهذا مما لم يذكروه ولا سبيل إليه، فكيف والأمر بالعكس عند من يبين أن ما قالوه خطأ، مخالف للعقل الصريح، وللنقل الصحيح، معلوم الفساد بضرورة العقل ونظره مخالف للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، وإن الشارع أخبر بنقيضه، وأوجب اعتقاد ضده.

الوجه التاسع: إنه لا ريب أن من لقي الله بالإيمان بجميع ما جاء به الرسول مجملاً، مقراً بما بلغه من تفصيل الجملة، غير جاحد لشيء من تفاصيلها، أنه يكون بذلك من المؤمنين إذ الإيمان بكل فرد فرد من تفصيل ما أخبر به الرسول وأمر به غير مقدور للعباد، إذ لا يوجد أحد إلا وقد خفي عليه بعض ما قاله الرسول.

ولهذا يسع الإنسان في مقالات كثيرة لا يقر فيها بأحد النقيضين لا ينفيها ولا يثبتها، إذا لم يبلغه أن الرسول نفاها أو أثبتها. ويسع الإنسان السكوت عن النقيضين في أقوال كثيرة إذا لم يقم دليل شرعي بوجوب قول أحدهما.

أما إذا كان أحد القولين هو الذي قاله الرسول دون الآخر، فهنا يكون السكوت عن ذلك وكتمانه من باب كتمان ما أنزل الله من البينات والهدى من بعد ما بينه للناس في الكتاب ومن باب كتمان شهادة العبد من الله، وفي كتمان العلم النبوي من الذم واللعنة لكاتمه ما يضيق عنه هذا الموضع.

وكذلك إذا كان أحد القولين متضمناً لنقيض ما أخبر به الرسول ﷺ ـ والآخر لا يتضمن مناقضة الرسول، لم يجز السكوت عنهما جميعاً بل يجب نفي القول المتضمن لمناقضة الرسول ﷺ ـ ولهذا أنكر الأئمة على الواقفة في مواضع كثيرة حين

تنازع الناس، فقال قوم بموجب السنة وقال قوم بخلاف السنة، وتوقف قوم فأنكروا على الواقفة، كالواقفة الذين قالوا لا نقول القرآن مخلوق ولا نقول إنه غير مخلوق، هذا مع أن كثيراً من الواقفة يكون في الباطن مضمراً للقول المخالف للسنة ولكن يظهر الوقف نفاقاً ومصانعة فمثل هذا موجود.

وأما القول الذي لا يوجد في كلام الله ورسوله لا منصوصاً ولا مستنبطاً، بل يوجد في الكتاب والسنة مما يناقضه ما لا يحصيه إلا الله، فكيف يجب على المؤمنين عامة أو خاصة اعتقاده، ويجعل ذلك محنة لهم. ومن المعلوم أنه ليس في الكتاب والسنة. ولا في كلام أحد من سلف الأمة، ما يدل نصاً ولا استنباطاً على أن الله ليس فوق العرش، وأنه ليس فوق المخلوقات، وأنه ما فوق العالم رب يعبد. ولا على العرش إله يدعى ويقصد، وما هناك إلا العدم المحض وسواء سمي ثبوت هذا المعنى قولاً بالجهة والتحيز، أو لم يسم، فتنوع العبارات لا يضر إذا عرف المعنى المقصود.

وإذا كان هذا المعنى ليس مما جاء به الرسول، كان الإعراض عنه ولو كان حقاً جائزاً، بحيث لو لم يعتقد الرجل فيه نفياً ولا إثباتاً لم يؤمر بأحدهما.

وقد بسطنا الكلام فيما يذكر لهذا القول من الدلائل السمعية والعقلية في مواضع منها الكلام على ما ذكره أبو عبدالله الرازي في كتابه الذي سماه تأسيس التقديس، وكتابه نهاية العقول في دراية الأصول، وغير ذلك إذا كان قد جمع في ذلك غاية ما يقوله الأولون والآخرون من حجج الثقاة الذين يقولون أن الله ليس في جهة ولا حيز فليس هذا على العرش ولا فوق العالم.

الوجه العاشر: إن قولهم: «الذي نطلب منه أن يعتقده أن ينفي الجهة عن الله والتحيز». لا يخلو إما أن يتضمن هذا نفي كون الله على العرش وكونه فوق العالم، بحيث يقال إنه ما فوق العالم رب ولا إله، أو ما هناك شيء موجود وما هناك إلا العدم الذي ليس بشيء، أو لا يتضمن هذا الكلام نفي ذلك. فإن كان هذا الكلام لم يتضمن نفي ذلك، كان النزاع لفظياً وأنا ليس في شيء من كلامي قط إثبات الجهة والتحيز لله مطلقاً، حتى يقال نطلب منه نفي ما قاله أو أطلقه من اللفظ، بل كلامي ألفاظ القرآن والحديث، وألفاظ سلف الأمة. ومن نقل مذاهبهم أو التعبير عن ذلك،

تارة بالمعنى المطابق الذي يعلم المستمع أنه موافق لمعناهم وما يذكر من الألفاظ المجملة فإني أبينه وأفصله، لأن أهل الأهواء، كما قال الإمام أحمد فيما خرجه في الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأولت غير تأويله.

قال: الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل، بقايا من أهل العلم يدعون من ضل إلى الهدى ويصبرون منهم على الأذى، يحيون بكتاب الله الموتى، ويبصرون بنور الله أهل العمى، فكم من قتيل لإبليس قد أحيوه. وكم من ضال تائه قد هدوه، فما أحسن أثرهم على الناس، وما أقبح أثر الناس عليهم، ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، الذين عقدوا ألوية البدعة، وأطلقوا عنان الفتنة فهم مخالفون للكتاب مختلفون في الكتاب مجتمعون على مفارقة الكتاب، يقولون على الله وفي الله وفي كتاب الله بغير علم، يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم، فنعوذ بالله من فتن المضلين فقد أخبر أن أهل البدع والأهواء، يتكلمون بالمتشابه من الكلام ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم وذلك مثل قولهم ليس بمتحيز ولا في جهة ولا كذا ولا كذا فإن هذه ألفاظ مجملة متشابهة، يمكن تفسيرها بوجه حق ويمكن تفسيرها بوجه باطل، فالمطلقون لها يوهمون عامة المسلمين أن مقصودهم تنزيه الله عن أن يكون محصوراً في بعض المخلوقات، ويفترون الكذب على أهل الاثبات أنهم يقولون ذلك، كقول بعض قضاتهم لبعض الأمراء أنهم يقولون إن الله في هذه الزاوية، وقول آخر من طواغيتهم أنهم يقولون، إن الله في حشو السموات، ولهذا سموا حشوية إلى أمثال هذه الأكاذيب التي يفترونها على أهل الاثبات، ثم يأتون بلفظ مجمل متشابه يصلح لنفي هذا المعنى الباطل ولنفي ما هو حق فيطلقونه فيخدعون بذلك جهال الناس، فإذا وقع الاستفصال والاستفسار، انكشفت الأسرار. وتبين الليل من النهار، وتميز أهل الإيمان واليقين من أهل النفاق المدلسين، الذين لبسوا الحق بالباطل، وكتموا الحق وهم يعلمون. . . (٧٦).

فالمقصود أن قائل هذا القول إن لم يرد به نفي علو الله على عرشه وأنه فوق خلقه، لم ينازع في المعنى الذي أراده، لكن لفظه ليس بدال على ذلك، بل هو

(٧٦) مكان النقط بياض في الأصل.

مفهم أو موهم لنفي ذلك، فعليه أن يقول: لست أقصد بنفي الجهة والتحيز نفي أن يكون الله فوق عرشه وفوق خلقه. وحينئذ فيوافقه أهل الاثبات على نفي الجهة والتحيز بهذا التفسير بعد استفصاله وتقييد كلامه بما يزيل الالتباس. وأما إن تضمن هذا الكلام أن الله ليس على العرش ولا فوق العالم، فليصرح بذلك تصريحاً بيناً حتى يفهم المؤمنون قوله وكلامه ويعلموا مقصوده ومرامه، فإذا كشف للمسلمين حقيقة هذا القول وأن مضمونه أنه ليس فوق السموات رب، ولا على العرش إله، وأن الملائكة لا تعرج إلى الله ولا تصعد إليه، ولا تنزل من عنده، وأن عيسى لم يرفع إليه، ومحمد لم يعرج به إليه، وأن العباد لا يتوجهون بقلوبهم إلى إله هناك يدعونه ويقصدونه، ولا يرفعون أيديهم في دعائهم إليه فحينئذ ينكشف للناس حقيقة هذا الكلام ويظهر الضوء من الظلام.

ومن المعلوم أن قائل ذلك لا يجترىء أن يقوله في ملأ من المؤمنين، وإنما يقوله بين إخوانه من المنافقين، الذين إذا اجتمعوا يتناجون، وإذا افترقوا يتهاجون. وهم وإن زعموا أنهم أهل المعرفة المحققين، فقد شابهوا من سبق إخوانهم المنافقين.

قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُواْ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ قَالُوٓاْ أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَـٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ، وَإِذَا لَقُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْاْ إِلَىٰ شَيَـٰطِينِهِمْ قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَـٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾(٧٧). وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُواْ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّـٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓاْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَـٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَـٰلًا بَعِيداً﴾ إلى قوله: ﴿يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ إِنْ أَرَدْنَآ إِلَّآ إِحْسَـٰناً وَتَوْفِيقاً﴾(٧٨) ولا ريب أن كثيراً من هؤلاء قد لا يعلم أنه منافق، بل يكون معه أصل الإيمان، لكن يلتبس عليه أمر المنافقين حتى يصير لهم من السماعين، قال تعالى: ﴿لَوْ خَرَجُواْ فِيكُم مَّا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالاً وَلَأَوْضَعُواْ خِلَـٰلَكُمْ يَبْغُونَكُمُ ٱلْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّـٰعُونَ لَهُمْ﴾(٧٩) ومن المعلوم أن كلام أهل الإفك في عائشة كان مبدأه من

---

(٧٧) سورة البقرة، الآية: ١٣ : ١٥.

(٧٨) سورة النساء، الآية: ٦٠ : ٦٢.

(٧٩) سورة التوبة، الآية: ٤٧.

المنافقين وتلطخ به طائفة من المؤمنين، وهكذا كثير من البدع كالرفض والتجهم مبدأها من المنافقين، وتلوث ببعضها كثير من المؤمنين لكن كان فيهم من نقض الإيمان بقدر ما شاركوا فيه أهل النفاق والبهتان.

الوجه الحادي عشر: إنهم إذا بينوا مقصودهم كما يصرح به أئمتهم وطواغيتهم، من أنه ليس فوق العرش رب. ولا فوق العالم موجود فضلاً عن أن يكون فوقه واجب الوجود، فيقال لهم: هذا معلوم الفساد بالضرورة الفطرة العقلية وبالأدلة النظرية العقلية، وبالضرورة الإيمانية السمعية الشرعية، وبالنقول المتواترة المعنوية عن خير البرية، وبدلالة القرآن على ذلك في آيات تبلغ مئين، وبالأحاديث المتلقات بالقبول من علماء الأمة في جميع القرون، وبما اتفق عليه سلف الأمة وأهل الهدى من أئمتها، وبما اتفق عليه الأمم بجبلتها وفطرتها، وما يذكر في خلاف ذلك من الشبهة التي يقال إنها براهين عقلية، أو دلائل سمعية، فقد تكلمنا عليها بالاستقصاء، حتى تبين أنها من القول الهراء فهاتوا برهانكم إن كنتم صادقين، ولولا أن المقصود هنا التنبيه على مجامع الضلال فيما أوجبوا اعتقاده، لبسطنا القول هنا وبينا سداده، لكن قد أحلنا على ما هو موجود مكتوب أيضاً فاكتسبناه في هذا الزمان والحمد لله ولي الاحسان.

الوجه الثاني عشر: إن لفظ الجهة عند من قاله، إما أن يكون معناه وجودياً أو عدمياً، فإن كان معناه وجودياً فنفي الجهة عن الله نفي عن أن يكون الله في شيء موجود، وليس شيء موجود سوى الله إلا العالم، فهذا أحد القسمين الذين ذكرناهما في جوابهم، وهو أن يراد أنه ليس محصوراً في المخلوقات داخلاً في المصنوعات هذا أحد أقوال الجهمية الذين يقولون: إنه ليس على العرش، ونفيه مصرح به في كلامنا وإن كان معناه عدمياً كان المعنى أن الله لا يكون حيث لا موجود غيره، وهو ما فوق العالم فإن كون الموجود في العدم ليس معناه أن العدم يحويه أو يحيط به، إذ العدم ليس بشيء أصلاً حتى يوصف بأنه يحيط أو يحاط به، بل المعنى بذلك، أن يكون الموجود بحيث لا موجود غيره، وأن يكون القائم بنفسه بحيث لا قائم بنفسه غيره، فإن الموجود نوعان قائم بنفسه وقائم بغيره، فالقائم بغيره من الصفات والأعراض يكون بحيث يكون غيره، فإن الصفات والأعراض تقوم بالمحل الواحد.

وأما القائم بنفسه فلا يكون حيث يكون آخر قائم بنفسه بل يجب أن يكون مبايناً لغيره، فيكون حيث لا موجود غيره، أو حيث لا قائم بنفسه غيره، وهو المعنى بكون الله على العرش وفوق العالم، وإذا كان هذا المعقول من الجهة العدمية فأكثر عقلاء بني آدم من المسلمين واليهود والنصارى والمشركين والمجوس والصابئين، على أن نفي هذا عن الموجود واجبه وممكنه معلوم الفساد بالضرورة العقلية، وهو أنه يعلم بالضرورة العقلية أنه يمتنع وجود موجود قائم بنفسه حيث يكون موجوداً آخر قائماً بنفسه، أو أن يكون إلا حيث لا يكون موجود آخر قائماً بنفسه، وأن كل موجود فإما أن يكون مبايناً لغيره منفصلاً عنه، فيكون في الجهة العدمية،وإما أن يكون محايثاً له داخلاً فيه، فيكون في الجهة الوجودية، ووجود موجود لا في جهة وجودية ولا جهة عدمية ممتنع عندهم في صريح العقل. ثم إن قول هؤلاء موافق لما عليه بنو آدم من الفطرة موافق لما جاء به الكتاب والسنة، وإجماع سلف الأمة وأئمتها.

وبالجملة فالنزاع في ذلك ظاهر مشهور، وإذا كان كذلك لم يكن نفي ذلك بالهين حتى يدعي دعوى مجردة بلا دليل سمعي ولا عقلي ثم يوجب اعتقاد ذلك ويعاقب تاركه. ومن الناس من قد يعني بالجهة ما ليس مغايراً لذي الجهة، فيكون كونه في جهة بحيث يتوجه إليه أو يشار إليه، ولا يعني بالجهة موجوداً منفصلاً عنه، ولا يعني عدمياً وهؤلاء قد يقولون الجهة من الأمور الإضافية، فكون الشيء في الجهة معناه أنه مباين لغيره، وكل موجود قائم بنفسه، فإنه مباين لغيره.

وقد يقولون كونه في الجهة معناه أنه متميز بذاته محقق الوجود وإن لم يقدر موجود سواه وهؤلاء يقولون هو الجهة في قبل وجود العالم، والأولون يقولون لا تعقل الجهة إلا بعد وجود العالم، وأصل ذلك أن هؤلاء يقولون إن مسمى الجهة نوعان إضافي منتقل وثابت لازم.

فأما الأول فهي الجهات الست للحيوان، أمامه وهو ما يؤمه، وخلفه وهو ما يخلفه. ويمينه، ويساره، وفوقه، وتحته وهو ما يحاذي ذلك، وهذه الجهات ليست جهات لمعنى يقوم بها، ولا ذلك صفة لازمة لها، بل تصير اليمين يساراً واليسار يميناً والعلو سفلاً والسفل علواً، يتحرك الحيوان من غير تغير في الجهات.

وأما الثاني، فهو جهتا العالم وهي العلو والسفل، فليس للعالم إلا جهتان،

إحداهما العلو وهو جهة السموات وما فوقها، وجهة السفل وهو جهة الأرض وما تحتها وفي جوفها، وعلى هذا المعنى فكل ما كان خارج العالم مبايناً للعالم فهو فوقه وهو في الجهة العليا، فالباري تعالى إما أن يكون مبايناً للعالم منفصلاً عنه، أو لا يكون مبايناً له منفصلاً عنه. فإن كان الأول، كان خارجاً عنه عالياً عليه بالجهة العليا، وإن كان الثاني، كان حالاً في العالم قائماً به محمولاً فيه، قال هؤلاء: وهذا كله معلوم بالفطرة العقلية، فالباري قبل أن يخلق العالم كان هو وحده سبحانه لا شريك له، ولما خلق الخلق فإنه لم يخلقه في ذاته، فيكون هو محلاً للمخلوقات، ولا جعل ذاته فيه، فيكون مفتقراً محمولاً قائماً بالمصنوعات، بل خلقه بائناً عنه فيكون فوقه وهو جهة العلو. وقد بسطنا كلام هؤلاء وخصومهم في الحكومة العادلة فيما ذكره الرازي في تأسيسه من المجادلة.

وإذا كان كذلك فالداعي للناس إلى اعتقاد نفي الجهة إما أن يدخل معهم في هذه الدقائق ويكشف هذه الحقائق، وإما أن يعرض عن هذا ويقف عند الجمل التي عليها المؤمنون. فأما أن يدعو إلى قول لا يبين حقيقته وأقسامه، ولا يبين حجته التي تصحح مرامه، ولا يكون القول موجوداً في كتاب الله وسنة رسوله، وكلام أئمة الإسلام، فهذا غاية ما يكون من الجهل والضلال والظلم في الكلام.

الوجه الثالث عشر: إن قولهم ينفي التحيز لفظ مجمل، فإن التحيز المعروف في اللغة، هو أن يكون الشيء بحيث يحوزه ويحيط به موجود غيره، كما قال تعالى: **﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفاً لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾**(٨٠) فإن التحيز مأخوذ من حازه يحوزه، فهذا المعنى هو أحد المعنيين اللذين ذكرناهما بقولنا: إن أراد أنه لا تحيط به المخلوقات ولا يكون في جوف الموجودات، فهذا مذكور مصرح به في كلامي، فأي فائدة في تحديده.

وأما التحيز الذي يعنيه المتكلمون، فأعم من هذا فإنهم يقولون العالم كله متحيز، وإن لم يكن في شيء آخر موجود، إذ كل موجود سوى الله فإنه من العالم وقد يفرقون بين الحيز والمكان، فيقولون الحيز تقدير المكان، وكل قائم بنفسه مباين لغيره بالجهة فإنه متحيز عندهم وإن لم يكن في شيء موجود.

---

(٨٠) سورة الأنفال، الآية: ١٦.

ولهذا يقول بعضهم: التحيز من لوازم الجسم، ويقول بعضهم: هو من لوازم القيام بالنفس كالتميز والمباينة. وعلى هذا التفسير فالحيز إما وجودي، وإما عدمي، فإن كان عدمياً فالقول فيه كالقول في معنى الجهة العدمية، وإن كان وجودياً فإما أن يراد به ما ليس خارجاً، أو ما هو خارجاً عنه فالأول مثل حدود المتحيز وجوانبه فلا يكون الحيز شيئاً خارجاً على المتحين على هذا التفسير. وأما أن يعني به شيء موجود منفصل عن المتحيز خارج عنه، فهذا هو التفسير الأول وليس غير الله إلا العالم، فمن قال إنه في حيز موجود منفصل عنه، فقد قال إنه في العالم أو بعضه وهذا مما قد صرحنا بنفيه، وإذا كان كذلك فلا بد من تفصيل المقال ليزول هذا الإبهام والإجمال.

الوجه الرابع عشر: وأما قولهم: ولا يقول: إن كلام الله حرف وصوت قائم به، بل هو معنى قائم بذاته. فقد قلت في الجواب المختصر البديهي ليس في كلامي هذا أيضاً ولا قلته قط، بل قول القائل: إن القرآن حرف وصوت قائم به بدعة، وقوله: إنه معنى قائم به بدعة، لم يقل أحد من السلف لا هذا ولا هذا، وأنا ليس في كلامي شيء من البدع، بل في كلامي ما أجمع عليه السلف، أن القرآن كلام الله غير مخلوق، وذلك أني قد أجبت في مسألة القرآن والحرف والصوت، وما وقع في ذلك من النزاع والاضطراب في جواب الفتيا الدمشقية وفصلت القول فيها وفي مسألة العرش وبينته.

وكذلك في جواب الفتيا المصرية، قد بينته وفصلته في هذا وفي هذا، وأزلت ما وقع فيه أكثر الناس من الاختلاف والشقاق الذي خرجوا به عن السنة والجماعة، إلى البدعة والافتراق، وبسطت ذلك بسطاً متوسطاً في جواب الاستفتاء الذي ورد به قاضي جيلان لما وقع بينهم من الفتنة في كلام الآدميين، وأظهروا من البدعة والغلو في الإثبات، ونفي الخلق عن كثير من المخلوقات ما هو من أعظم الجهالات والضلالات.

وقد كتبت جملاً من الكلام في ذلك في جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية، وفي فتاوى أخر ومواضع أخر، قال مسألة القرآن وقع فيها بين السلف والخلف من الاضطراب والنزاع ما لم يقع نظيره في مسألة العلو والإرتفاع، إذ لم يكن على عهد السلف من يبوح بإنكار ذلك ونفيه كما كان على عهدهم ممن أباح بإظهار

القول بخلق القرآن، ولا اجترأت الجهمية إذ ذاك على دعاء الناس إلى نفي علو الله على عرشه، بل ولا أظهرت ذلك كما اجترأوا على دعاء الناس إلى القول بخلق القرآن، وامتحانهم على ذلك، وعقوبة من لم يجبهم بالحبس، والضرب، والقتل وقطع الرزق، والعزل عن الولايات، ومنع قبول الشهادة، وترك افتدائهم من أسر العدو، إلى غير ذلك من العقوبات التي إنما تصلح لمن خرج عن الإسلام وبدلوا بذلك الدين نحو تبديل كثير من المرتدين، فأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين، يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم، فجاهدوا في الله حق جهاده، متبعين سبيل الصديق وإخوانه الذين جاهدوا المرتدين بعد موت رسول الله ﷺ حتى وسم المسلمون بالإمامة وبأنه الصديق الثاني من كان أحق بهذا التحقيق عند فتور الواني فإن أولئك الجهمية جعلوا المؤمنين كفاراً مرتدين، وجعلوا ما هو من الكفر والتكذيب للرسول إيماناً وعلماً، ولبسوا على الأئمة والأمة الحق بالباطل، وكانت فتنتهم في الدين أعظم ضرراً من فتنة الخوارج المارقين.

فإن أولئك وإن كفروا المؤمنين واستحلوا دماءهم وأموالهم، ولم تكن فتنتهم الجحود لكلام رب العالمين وأسمائه وصفاته وما هو عليه في حقيقة ذاته، بل كانت فيما دون ذلك من الخروج عن السنة المشروعة وإن كان أهل المقالات قد نقلوا أن قول الخوارج في التوحيد هو قول الجهمية المعتزلة.

فهذا سر للجهمية لكن يشبه ـ والله أعلم ـ أن يكون ذلك قد قاله من بقايا الخوارج من كان موجوداً حين حدوث مقالة جهم في أوائل المائة الثانية فأما قبل ذلك فلم يكن حدث في الإسلام قول جهم في نفي الصفات، ولقول بخلق القرآن وإنكار أن يكون الله على العرش ونحو ذلك فلا يصح إضافة هذا القول إلى أحد من المسلمين قبل المائة الثانية، لا من الخوارج، ولا من غيرهم، فإنه لم يكن في الإسلام إذ ذاك من يتكلم بشيء من هذه السلوب الجهمية، ولا نقل أحد عن الخوارج المعروفين إذ ذاك ولا عن غيرهم شيئاً من هذه المقالات الجهمية ومن أعظم أسباب بدع المتكلمين من الجهمية وغيرهم، قصورهم في مناظرة الكفار والمشركين، فإنهم يناظرونهم ويحاجونهم بغير الحق والعدل، لينصروا الاسلام، زعموا بذلك فيسقط عليهم أولئك لما فيهم من الجهل والظلم ويحاجونهم بممانعات ومعارضات،

فيحتاجون حينئذ إلى جحد طائفة من الحق الذي جاء به الرسول والظلم والعدوان لإخوانهم المؤمنين بما استظهر عليهم أولئك المشركون فصار قولهم مشتملاً على إيمان وكفر وهدى وضلال، ورشد وغي، وجمع بين النقيضين وصاروا مخالفين للكفار والمؤمنين كالذي يقاتلون الكفار والمؤمنين ومثلهم في ذلك مثل من فرط في طاعة الله وطاعة رسوله من ملوك النواحي والأطراف، حتى يسلط عليهم العدو تحقيقاً لقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَلَّوْاْ مِنكُمْ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ إِنَّمَا ٱسْتَزَلَّهُمُ ٱلشَّيْطَـٰنُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُواْ﴾(٨١).

يقاتلون العدو قتالاً مشتملاً على معصية الله من الغدر والمثلة والغلول والعدوان، حتى احتاجوا في مقاتلة ذلك العدو إلى العدوان على إخوانهم المؤمنين، والاستيلاء على نفوسهم وأموالهم وبلادهم، وصاروا يقاتلون إخوانهم المؤمنين بنوع مما كانوا يقاتلون به المشركين وربما رأوا قتال المسلمين آكد وبهذا وصف النبي ﷺ - الخوارج حيث قال: يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان وهذا موجود في سيرة كثير من ملوك الأعاجم وغيرهم، وكثير من أهل البدع وأهل الفجور فحال أهل الأيدي والقتال، يشبه حال أهل الألسنة والجدال.

وهكذا ذكر العلماء مبدأ حال جهم، فقال الإمام أحمد فيما أخرجه في الرد على الزنادقة والجهمية.

قال أحمد: وكذلك الجهم وشيعته دعوا الناس إلى المتشابه من القرآن والحديث، فضلوا وأضلوا بكلامهم بشراً كثيراً فكان مما بلغنا من أمر الجهم عدو الله: أنه كان من أهل خراسان من أهل الترمذ، وكان صاحب خصومات وكلام وكان أكثر كلامه في الله تبارك وتعالى فلقي ناساً من المشركين يقال لهم السمنية، فعرفوا الجهم فقالوا له: نكلمك فإن ظهرت حجتنا عليك دخلت في ديننا، وإن ظهرت حجتك علينا دخلنا في دينك، فكان مما كلموا به الجهم أن قالوا له ألست تزعم أن لك إلهاً؟ قال الجهم: نعم فقالوا له: فهل رأيت آلهك؟ قال لا فقالوا له هل سمعت كلامه قال لا قالوا فشممت له رائحة؟ قال: لا قالوا: فوجدت له حساً؟ قال: لا قالوا: فوجدت له

(٨١) سورة آل عمران، الآية: ١٥٥.

مجساً؟ قال: لا قالوا فما يدريك أنه إله؟ قال فتحير الجهم فلم يدر من يعبد أربعين يوماً، ثم إنه استدرك حجة من جنس حجة الزنادقة من النصارى، وذلك أن زنادقة النصارى يزعمون أن الروح التي في عيسى هي من روح الله من ذات الله وإذا أراد الله أن يحدث أمراً دخل في بعض خلقه فتكلم على لسان بعض خلقه فيأمر بما شاء وينهي عن ما شاء وهو روح غائب عن الأبصار. فاستدرك الجهم حجة مثل هذه الحجة فقال للسمني ألست تزعم أن فيك روحاً؟ فقال: نعم قال فهل رأيت روحك؟ قال لا. قال: فسمعت كلامه قال لا: قال فوجدت له حساً؟ قال لا. قال: فكذلك الله لا يرى له وجه، ولا يسمع له صوت، ولا يشم له رائحة وهو غائب عن الأبصار، ولا يكون في مكانه دونه مكان قال ووجد ثلاث آيات في القرآن من المتشابه قوله ليس كمثله شيء. وهو الله في السموات وفي الأرض. لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار.

فبني أصل كلامه كله على هؤلاء الآيات، وتأول القرآن على غير تأويله، وكذب بأحاديث رسول الله ﷺ ـ وعزم أن من وصف من الله شيئاً مما وصف الله به نفسه في كتابه أو حدث عنه رسوله كان كافراً، وكان من المشبهة. وأضل بشراً كثيراً، وتبعه على قوله رجال من أصحاب أبي حنيفة، وأصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة، ووضع دين الجهمية.

وهكذا وصف العلماء حال جهم كما قال أبو عبدالله محمد بن سلام البيكندي شيخ البخاري في كتاب السنة والجماعة من تأليفه، ما جاء في بدو الجهمية والسمنية وكيف كان شأنهم وكفرهم بآيات الله عن حفص بن عبد الرحمن البجلي قال: حدثنا سعيد بن أبي عروبة عن أيوب بن أبي تميمة قال: ما أعلم أحداً من أهل الصلاح أكذب على كتاب الله من السمنية. قال: وهو عندنا كما قال لا أعلم أن أحداً أجهل ولا أحق قولاً منهم، لا يتعلقون من كتاب الله بشيء ولا يحتجون إنما هو حب وبغض، ومن أحب دخل الجنة ومن أبغض دخل النار.

وصارت طائفة جهمية لم تكن على عهد رسول الله ﷺ ـ ولا على عهد الصحابة، وإنما هو رأي محدث ويرون أن أول من تكلم جهم بن صفوان، وكان جهم فيما بلغنا لا يعرف بفقه ولا ورع ولا صلاح، أعطي لساناً منكراً، فكان يجادل ويقول

برأيه، يجادل السمنية وهم شبه المجوس يعتقدون الأصنام، فكلمهم فأخرجوه حتى ترك الصلاة أربعين يوماً لا يعرف ربه وكلامهم يدعو إلى الزندقة، وكلامهم وضعناه لغير واحد من أهل اللغة والبصر، فمالوا آخر أمرهم إلى الزندقة، والرجل إذا رسخ في كلامهم ترك الصلاة واتبع الشهوات وكان أبو الجوزاء صاحب جهم، وكان أقوى في أمرهم من جهم فيما بلغنا، وكان يسكن الغاريات. وأخبرنا أناس من أهلها من صالحيهم أنه ترك الصلاة وشرب الخمر، واتبع الشهوات، وأفسد عالماً من الناس فنعوذ بالله من الضلالة بعد الهدى، ما أعلم من تكلم في الإسلام قوم أخبث من كلامهم.

القرآن كله نقض على كلامهم، وبلغنا أن منهم من يقول أن ما يفسد علينا كلامنا القرآن ويكسره، لا يرون أن في السماء ساكناً، وذكر طرفاً من كلامهم ثم قال: قال علي سمعت عبدالله يقول: إنا لنحكي كلام اليهود والنصارى ولا نستطيع أن نحكي كلام الجهمية وقال في شعر له:

ولا أقول بقول الجهم إن له قولاً يضارع قول الشرك أحيانا

ثم قال حدثنا عبيدالله ـ يعني ابن واصل ـ حدثنا عبدالله بن محمد شيخ من أهل بغداد ـ حدثنا ابن صالح قال: لقيت جهماً فقلت: نطق الله؟ قال: لا. قلت: فهو ينطق؟ قال: لا قلت: فمن يقول يوم القيامة: ﴿لِمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ﴾ ومن يرد عليه: ﴿لِلَّهِ ٱلْوَاحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾. قال: إنهم زادوا في القرآن ونقصوا منه.

وروى أبو داود والخلال وغيرهما عن ابن شوذب: ترك جهم الصلاة أربعين يوماً وكان فيمن خرج مع الحارث بن سريح. وعن مروان بن معاوية الفزاري وذكر جهماً فقال: قبح الله جهماً حدثني ابن عم لي أنه شك في الله أربعين صباحاً.

وذكر البخاري في كتاب خلق الأفعال عن يحيى بن أيوب، قال: كنا يوماً عند مروان بن معاوية الفزاري فسأله رجل عن حديث الرؤية فلم يحدثه به، قال: إن لم تحدثني به فأنت جهمي. فقال مروان: أتقول لي جهمي وجهم مكث أربعين ليلة لا يعرف ربه.

قال البخاري وقال ضمرة بن شوذب: ترك جهم الصلاة أربعين يوماً على وجه

الشك، فخاصمه بعض السنية فشك، فأقام أربعين يوماً لا يصلي. قال ضمرة: وقد رآه ابن شوذب. قال البخاري وقال عبد العزيز بن أبي سلمة: كلام جهم صفة بلا معنى، وبناء بلا أساس، ولم يعد قط من أهل العلم.

وروى أبو داود الخلال عن إبراهيم بن طهمان قال: ما ذكرته ولا ذكر عندي إلا دعوات الله عليه؛ ما أعظم ما أورث أهل القبلة من منطقه هذا العظيم يعني جهماً، وعن يحيى بن شبل قال: كنت جالساً مع مقاتل بن سليمان وعبدالله بن كثير، إذا جاء شاب فقال: ما تقولون في قوله: كل شيء هالك إلا وجهه، فقال مقاتل هذا جهمي، ثم قال: ويحك إن جهماً والله ما حج هذا البيت قط ولا جالس العلماء. إنما كان رجلاً أعطي لساناً هذاً.

وقد ذكر البخاري قال وقال ابن مقاتل: سمعت ابن المبارك يقول: من قال إني أنا الله لا إله إلا أنا مخلوق فهو كافر ولا ينبغي لمخلوق أن يقول ذلك قال وقال أيضاً:

ولا أقول بقول الجهم إن له		قولاً يضارع قول الشرك أحيانا
ولا أقول تخلى من بريته		رب العباد وولي الأمر شيطانا
ما قال فرعون هذا في تجبره		فرعون موسى ولا فرعون هامانا

قال البخاري وقال ابن المبارك: لا تقول كما قالت الجهمية، إنه في الأرض ههنا بل على العرش استوى. وقيل له: كيف نعرف ربنا، قال: فوق سمواته على عرشه. وقال الرجل منهم أبطنك خال منه؟ فبهت الآخر وقال: من قال لا إله إلا هو مخلوق فهو كافر. وإنا لنحكي كلام اليهود والنصارى ولا نستطيع أن نحكي كلام الجهمية.

قال البخاري: وقال سعيد بن عامر: الجهمية شر قولاً من اليهود والنصارى قد اجتمعت اليهود والنصارى وأهل الأديان على أن الله تعالى على العرش، وقالوا هم ليس على العرش.

وروى البخاري عن وكيع بن الجراح، أنه قال: لا تستخفوا بقولهم القرآن مخلوق، فإنه من شر قولهم إنما يذهبون إلى التعطيل.

فهذا الذي ذكره الإمام أحمد من مبدأ حال جهم إمام هؤلاء المتكلمين النفاة

يبين ما ذكرته فإنه لما ناظر من ناظره من المشركين السمنية من الهند، وجحدوا الإله لكون الجهم لم يدركه بشيء من حواسه، لا ببصره، ولا بسمعه، ولا بشمه ولا بذوقه ولا بحسه، كان مضمون هذا الكلام أن كل ما لا يحسه الإنسان بحواسه الخمس فإنه ينكره ولا يقربه، فأجابهم الجهم أنه قد يكون في الموجود مالا يمكن إحساسه بشيء من هذه الحواس. وهي الروح التي في العبد، وزعم أنها لا تختص بشيء من الأمكنة، وهذا الذي قاله هو قول الصابئة الفلاسفة المشائين.

وقد قال البخاري: قال قتيبة يعني ابن سعيد: بلغني أن جهماً كان يأخذ هذا الكلام من الجعد بن درهم.

وقال البخاري: حدثنا قتيبة، حدثني القاسم بن محمد، حدثنا عبد الرحمن بن محمد بن حبيب بن أبي حبيب، عن أبيه، عن جده، قال: شهدت خالد بن عبدالله القسري بواسط يوم أضحى، قال: أرجعوا فضحوا تقبل منكم فإني مضح بالجعد بن درهم، زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلم موسى تكليماً سبحانه وتعالى عما يقول الجعد علواً كبيراً، ثم نزل فذبحه، وهذا الجعد قد ذكروا أنه كان من أهل حران وهو معلم مروان بن محمد، ولهذا يقال له الجعدي، وكان حران إذ ذاك دار الصابئة الفلاسفة الباقين على ملة سلفهم أعداء إبراهيم الخليل، فإن إبراهيم الخليل كان منهم ودعاهم إلى الحنفية وكان من قصة ما ذكره الله في كتابه، والحجة التي ذكرها مشركوا الهند باطلة والجواب الذي أجاب به مبتدعة الصابئين ومن اتبعهم من مبتدعة هذه الأمة باطل وذلك أن قول القائل ما لا يحس به العبد لا يقر به أو ينكره أو أن يريد به أن كل أحد من العباد لا يقر إلا بما أحسه هو بشيء من حواسه الخمس أو يريد به أنه لا يقر العبد إلا بما أحس به العباد في الجملة، أو بما يمكن الإحساس به في الجملة فإن كان أرادوا الأول، وهو الذي حكاه عنهم طائفة من أهل المقالات، حيث ذكروا عن السمنية أنهم ينكرون من العلوم ما سوى الحسيات فينكرون المتواترات والمجربات والضروريات العقلية وغير ذلك إلا أن هذه الحكاية لا تصح على إطلاقها عن جمع من العقلاء في مدينة أو قرية، وما ذكره من مناظرة الجهم لهم يدل على إقرارهم بغير ذلك وذلك أن حياة بني آدم وعيشهم في الدنيا لا يتم إلا بمعاونة بعضهم لبعض في الأقوال أخبارها وغير أخبارها وفي الأعمال أيضاً فالرجل

منهم لا بد أن يقر أنه مولود، وأنه له أباً وطيء أمه، وأماً ولدته وهو لم يحس بشيء من ذلك من حواسه الخمس، بل أخبر بذلك ووجد في قلبه ميلاً إلى ما أخبر به، وكذلك علمه بسائر أقاربه من الأعمام والأخوال والأجداد وغير ذلك، وليس في بني آدم أمة تنكر الإقرار بهذا وكذلك لا ينكر أحد من بني آدم أنه ولد صغيراً وأنه ربي بالتغذية والحضانة ونحو ذلك حتى كبر وهو إذا كبر لم يذكر إحساسه بذلك قبل تمييزه، بل لا ينكر طائفة من بني آدم أمورهم الباطنة مثل جوع أحدهم وشبعه ولذته وألمه ورضاه وغضبه وحبه وبغضه وغير ذلك مما لم يشعر به بحواسه الخمس الظاهرة بل يعلمون أن غيرهم من بني آدم يصيبهم ذلك. وذلك ما لم يشعروا به بالحواس الخمس الظاهرة وكذلك ليس في بني آدم من لا يقر بما كان في غير مدينتهم من المدائن والسير والمتاجر وغير ذلك مما هم متفقون على الإقرار به وهم مضطرون إلى ذلك وكذا لا ينكرون أن الدور التي سكنوها قد بناها البناؤون، والطبيخ الذي يأكلونه طبخه الطباخون والثياب المنسوجة التي يلبسونها نسجها النساجون. وإن كان ما يقرون به من ذلك لم يحسه أحدهم بشيء من حواسه الخمس وهذا باب واسع فمن قال إن أمة من الأمم تنكر هذه الأمور، فقد قال الباطل. وقول من يقول من المتكلمين أن السوفسطائية قوم ينكرون حقائق الأمور، وأنهم منتسبون إلى رئيس لهم يقال له سوفسطا وأن منهم من ينكر العلم بشيء من الحقائق، ومنهم من ينكر الحقائق الموجودة أيضاً مع العلوم، ومنهم اللاأدرية الذين يشكون فلا يجزمون بنفي ولا إثبات. ومنهم من لا يقر إلا بما أحسه.

وقد رد هذا النقل والحكاية من عرف حقيقة الأمر وقال إن لفظ السوفسطائية في الأصل كلمة يونانية معربة أصلها سوفسقيا أي الحكمة المموهة فإن لفظ سو معناه في لغة اليونان الحكمة ولهذا يقولون فيلا سوفا أي محب الحكمة ولفظ فسقيا معناه المموهة.

ومعلم المستأخرين المبتدعين منهم أرسطو لما قسم حكمتهم التي هي منتهى علمهم إلى برهانية وخطابية وجدلية وشعرية ومموه وهي المغاليط سموها سوفسقيا فعربت وقيل سوفسطا ثم ظن بعض المتكلمين أن ذلك اسم رجل وإنما أصلها ما ذكر وإن كان لفظ السفسطة قد صار في عرف المتكلمين عبارة عن حجر الحقائق فلا ريب

أن هذا يكون في كثير من الأمور، فمن الأمم من ينكر كثيراً من الحقائق بعد معرفتها كما قال تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوًّا﴾(٨٢) وقد يشتبه كثيراً من الحقائق على كثير من الناس كما قد يقع الغلط للحس أو العقل في أمور كثيرة، فهذا كله موجود كوجود الكذب عمداً أو خطأ، أما اتفاق أمة على إنكار جميع العلوم والحقائق، أو على إنكار كل منهم لما لم يحسبه، فهو كاتفاق أمة على الكذب في كل خبر أو التكذيب لكل خبر ومعلوم أن هذا لم يوجد في العلماء والعلم بعدم وجود أمة على هذا الوصف كالعلم بعدم وجود أمة بلا ولادة ولا اغتذاء وأمة لا يتكلمون ولا يتحركون، ونحو ذلك مما يعلم أن البشر لا يوجدون على هذا الوصف. فكيف والإنسان هو حي ناطق ونطقه هو أظهر صفاته اللازمة له، كما قال تعالى: ﴿فَوَرَبِّ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَآ أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ﴾(٨٣) والنطق إما إخبار وإما إنشاء والإخبار أصل فالقول بوجود أمة لا تقر بشيء من المخبرات إلا أن تحس المخبر بعينه ينافي ذلك.

وإذا كان كذلك فأولئك المتكلمون من المشركين والسمنية الذين ناظروا الجهم، قد غالطوا الجهم ولبسوا عليه في الجدال حيث أوهموه أن ما لا يحسه الإنسان بنفسه لا يقر به وكأن الأصل أن ما لا يتصور الإحساس به لا يقر به فكان حقه أن يستفسرهم عن قولهم ما لا يحسه الإنسان لا يقر به هل المراد به هذا أو هذا فإن أراد أولئك المعنى الأول، أمكن بيان فساد قولهم بوجوه كثيرة، وكان أهل بلدتهم وجميع بني آدم يرد عليهم ذلك وإن أرادوا المعنى الثاني، وهو أن ما لا يمكن الإحساس به لا يقر به فهذا لا يضر تسليمه لهم، بل يسلم لهم. يقال لهم: فإن الله تعالى يمكن رؤيته وسمع كلامه بل قد سمع بعض البشر كلامه وهو موسى عليه السلام، وسوف يراه عباده في الآخرة وليس من شرط كون الشيء موجوداً أن يحس به كل أحد في كل وقت، أو أن يمكن إحساس كل أحد به في كل وقت، فإن أكثر الموجودات على خلاف ذلك بل متى كان الإحساس به ممكناً ولو لبعض الناس في بعض الأوقات، صح القول بأنه يمكن الإحساس به.

(٨٢) سورة النمل، الآية: ١٤.

(٨٣) سورة الذاريات، الآية: ٢٣.

وقد قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِن وَرَآيِء حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَآءُ﴾(٨٤) وهذا هو الأصل الذي ضل به جهم وشيعته، حيث زعموا أن الله لا يمكن أن يرى ولا يحس به شيء من الحواس، كما أجاب إمامهم الأول للسمنية بإمكان وجود موجود لا يمكن إحساسه.

ولهذا كان أهل الاثبات قاطبة متكلموهم وغير متكلميهم، على نقض هذا الأصل الذي بناه الجهمية، واثبتوا ما جاء به الكتاب والسنة، من أن الله يرى ويسمع كلامه وغير ذلك، وأثبتوا أيضاً بالمقاييس العقلية أن الرؤية يجوز تعلقها بكل موجود، فيصح إحساس كل موجود، فما لا يمكن إحساسه يكون معدوماً، ومنهم من طرد ذلك في اللمس، ومنهم من طرده في سائر الحواس. كما فعله طائفة من متكلمة الصفاتية الأشعرية وغيرهم.

والمقصود هنا أن أولئك المشركين المناظرين قالوا كلاماً مجملاً فجعلوا الخاص عاماً، والمعنى مطلقاً، حيث قالوا: أنت لم تحسه وما لم تحسه أنت لا يكون موجوداً والمقدمة الثانية باطلة لكن موهوها بالمعنى الصحيح، وهو أن ما لا يمكن إحساسه لا يكون موجوداً فناظرهم المناظرون من الصابئة والمقتدى بهم جهم وأصحابه بحال في هذه المقدمة حتى نكروا الحق الذي عليه أولئك الذين موهوه بالباطل وزعم هؤلاء أنه قد يكون موجود ما لا يمكن إحساسه بحال في وقت من الأوقات لشيء من الموجودات وزعموا أن الروح كذلك، ثم أخذوا هذه المقدمة الباطلة التي نازعوا فيها أولئك المشركين فنازعوا فيها إخوانهم المؤمنين، فصاروا مجادلين للمؤمنين بمثل ما جادلوا به المشركين، كمن قاتل المشركين زعماً منه أنه إن لم يقاتل ذلك القتال استولى عليه المشركون كما زعم هؤلاء إنهم إن لم يناظروا المشركين هذه المناظرة استعلى عليهم المشركون وانقطعت حجة المؤمنين في المناظرة، وصاروا عاجزين في النظر والمناظرة إذ لم يجدوا بزعمهم طريقاً إلا هذه الطريق المبتدعة التي أحدثوها المشتملة على حق وباطل المتضمنة لجدال المشركين والمؤمنين كما أن أولئك المقاتلين لم يجدوا بزعمهم قتالاً إلا هذا القتال المبتدع، المشتمل على قتال المشركين والمؤمنين ولفظ الإحساس عام يستعمل في الرؤية

(٨٤) سورة الشورى، الآية: ٥١.

والمشاهدة الظاهرة أو الباطنة كما قال تعالى: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّن قَرْنٍ هَلْ تُحِسُّ مِنْهُم مِّنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزاً﴾(٨٥). وقال تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ ٱلْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾(٨٦) ومعلوم أن الخلق كلهم ولدوا على الفطرة ومن المعلوم بالفطرة أن ما لا يمكن إحساسه لا باطناً ولا ظاهراً لا وجود له، والعقل هو الذي ضبط القدر المشترك الكلي، الذي بين أفراد الموجودات التي أحسها، والكلي ولا وجود له كليا إلا في الأذهان لا في الأعيان. فهذه المقدمة الفطرية هي التي عليها أهل الإيمان، ومن كان باقياً على الفطرة فيها من المشركين واليهود والنصارى والصابئين وغيرهم كما أن أهل الفطر كلهم متفقون على الإقرار بالصانع، وأنه فوق العالم، وأنهم حين دعائه يتوجهون إلى فوق بقلوبهم وعيونهم وأيديهم.

ولما كان أصل قول جهم هو قول المبدلين من الصابئة وهؤلاء شر من اليهود والنصارى، كان الأئمة يقولون إن قولهم شر من قول اليهود والنصارى وإن كانوا خيراً من المشركين، كالذين ناظرهم جهم ونحوهم ممن يعطل وجود الصانع، أو يوجب عبادة إله معه، فإن هؤلاء الصابئة ليسوا كذلك، لكنهم وإن لم يوجبوا الشرك فقد لا يحرمونه، بل يسوغون التوحيد والإشراك جميعاً، ويستحسنون عبادة أهل التوحيد وعبادة أهل الإشراك جميعاً ولا ينكرون هذا ولا هذا، كما هو موجود في كلامهم ومصنفاتهم لكن ليس الناس في التجهم على مرتبة واحدة بل انقسامهم في التجهم يشبه انقسامهم في التشيع.

فإن التجهم والرفض هما أعظم البدع أو من أعظم البدع التي أحدثت في الإسلام.

ولهذا كان الزنادقة المحضة مثل الملاحدة من القرامطة ونحوهم إنما يتسترون بهذين بالتجهم والتشيع.

قال الإمام أبو عبدالله البخاري في كتاب خلق الأفعال، عن أبي عبيد قال: ما أبالي أصليت خلف الجهمي أو الرافضي، أو صليت خلف اليهودي والنصراني، ولا

(٨٥) سورة مريم، الآية: ٩٨.

(٨٦) سورة آل عمران، الآية: ٥٢.

يسلم عليهم ولا يعادون ولا يناكحون ولا يشهدون ولا تؤكل ذبائحهم.

قال: وقال عبد الرحمن بن مهدي: هما ملتان الجهمية والرافضة هذاءان. وقد كان أمرهم إذ ذاك لم ينتشر ويتفرع ويظهر فساده كما ظهر فيما بعد ذلك.

فإن الرافضة القدماء لم يكونوا جهمية، بل كانوا مثبتة للصفات وغالبهم يصرح بلفظ الجسم وغير ذلك، كما قد ذكر الناس مقالاتهم، كما ذكره أبو الحسن الأشعري وغيره في كتاب المقالات والجهمية لم يكونوا رافضة، بل كان الإعتزال فاشياً فيهم والمعتزلة كانوا ضد الرافضة وهم إلى النصب أقرب، فإن الإعتزال حدث من البصرة والرفض حدث من الكوفيين، والتشيع كثر في الكوفة وأهل البصرة كانوا بالضد.

فلما كان بعد زمن البخاري من عهد بني بويه الديلم فشا في الرافضة التجهم وأكثر أصول المعتزلة، وظهرت القرامطة ظهوراً كثيراً وجرى حوادث عظيمة.

والقرامطة بنوا أمرهم على شيء من دين المجوس، وشيء من دين الصابئة، فأخذوا عن هؤلاء الأصلين النور والظلمة، وعن هؤلاء العقل والنفس، ورتبوا لهم ديناً آخر ليس هو هذا ولا هذا، وجعلوا على ظاهره من سيما الرافضة، ما يظن الجهال به أنهم رافضة. وإنما هم زنادقة منافقون، اختاروا ذلك، لأن الجهل والهوى في الرافضة أكثر منه في سائر أهل الأهواء.

والشيعة هم ثلاث درجات، شرها الغالية الذين يجعلون لعلي شيئاً من الإلهية أو يصفونه بالنبوة، وكفر هؤلاء بين لكل مسلم يعرف الإسلام، وكفرهم من جنس كفر النصارى من هذا الوجه، وهم يشبهون اليهود من وجوه أخرى.

والدرجة الثانية: وهم الرافضة المعروفون، كالإمامية وغيرهم، الذين يعتقدون أن علياً هو الإمام الحق بعد النبي ﷺ بنص جلي أو خفي وأنه ظلم ومنع حقه، ويبغضون أبا بكر وعمر ويشتمونهما، وهذا هو عند الأئمة سيما الرافضة وهو بغض أبي بكر وعمر وسبهما.

والدرجة الثالثة: المفضلة من الزيدية وغيرهم، الذين يفضلون علياً على أبي بكر وعمر، ولكن يعتقدون إمامتهما وعدالتهما ويتولونهما، فهذه الدرجة وإن كانت باطلة، فقد نسب إليها طوائف من أهل الفقه والعبادة، وليس أهلها قريباً ممن قبلهم،

بل هم إلى أهل السنة أقرب منهم إلى الرافضة، لأنهم ينازعون الرافضة في إمامة الشيخين وعدلهما وموالاتهما، وينازعون أهل السنة في فضلهما على علي ـ والنزاع الأول أعظم، ولكن هم المرقاة التي تصعد منه الرافضة فهم لهم باب.

وكذلك الجهمية على ثلاث درجات فشرها الغالية الذين ينفون أسماء الله وصفاته وإن سموه بشيء من أسمائه الحسنى قالوا: هو مجاز فهو في الحقيقة عندهم ليس بحي ولا عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا متكلم ولا يتلكم.

وكذلك وصف العلماء حقيقة قولهم كما ذكره الإمام أحمد فيما أخرجه في الرد على الزنادقة والجهمية قال: فعند ذلك تبين للناس أنهم لا يثبتون شيئاً ولكنهم يدفعون عن أنفسهم الشنعة بما يقرون في العلانية فإذا قيل لهم: فمن تعبدون؟ قالوا: نعبد من يدبر أمر هذا الخلق.

فقلنا: فهذا الذي يدبر أمر هذا الخلق هو مجهول لا يعرف بصفة؟ قالوا: نعم قلنا: قد عرف المسلمون أنكم لا تثبتون شيئاً إنما تدفعون عن أنفسكم الشنعة بما تظهرون.

فقلنا لهم: هذا الذي يدبر هو الذي كلم موسى قالوا: لم يتكلم ولا يتكلم، لأن الكلام لا يكون إلا بجارحة والجوارح عن الله منتفية وإذا سمع الجاهل قولهم يظن أنهم من أشد الناس تعظيماً لله ولا يعلم أنهم إنما يقودون قولهم إلى ضلال وكفر.

وقال أبو الحسن الأشعري في كتاب الإبانة، باب الرد على الجهمية في نفيهم علم الله وقدرته، قال الله عز وجل: ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾، وقال سبحانه: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾[87].

وذكر العلم في خمسة مواضع من كتابه، وقال سبحانه: ﴿فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ﴾[88] وقال سبحانه: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾[89].

---

(٨٧) سورة فاطر، الآية: ١١.

(٨٨) سورة هود، الآية: ١٤.

(٨٩) سورة البقرة، الآية: ٢٥٥.

وذكر تعالى القوة فقال: ﴿أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾(٩٠) وقال: ﴿ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾(٩١) وقال سبحانه: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَـٰهَا بِأَيْيْدٍ﴾(٩٢) وزعمت الجهمية والقدرية: أن الله لا علم له ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر، وأرادوا أن ينفوا أن الله عالم قادر حي سميع بصير، فمنعهم من ذلك خوف السيف من إظهار نفي ذلك، فأتوا بمعناه لأنهم إذا قالوا لا علم ولا قدرة لله فقد قالوا أنه ليس بعالم ولا قادر ووجب ذلك عليهم.

قال: وهذا إنما أخذوه عن أهل الزندقة والتعطيل، لأن الزنادقة قال كثير منهم ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير، فلم تقدر المعتزلة أن تفصح بذلك فأتت بمعناه وقالت إن الله عز وجل عالم قادر حي سميع بصير من طريق التسمية، من غير أن تثبت له علماً أو قدرة أو سمعاً أو بصراً.

وكذلك قال في كتاب المقالات: الحمد لله الذي بصرنا خطأ المخطئين، وعمي العمين، وحيرة المتحيرين، الذين نفوا صفات رب العالمين، وقالوا إن الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه، لا صفات له، وأنه لا علم له، ولا قدرة ولا حياة له ولا سمع له ولا بصر له. ولا عزة له ولا جلال له ولا عظمة له ولا كبرياء له.

وكذلك قالوا في سائر صفات الله تعالى التي وصف بها نفسه قال: وهذا قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة، الذين يزعمون أن للعالم صانعاً لم يزل ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير ولا قدير، وعبروا عنه بأن قالوا نقول: غير لم يزل ولم يزيدوا على ذلك، غير أن هؤلاء الذين وصفنا قولهم من المعتزلة في الصفات، لم يستطيعوا أن يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره، فأظهروا معناه، فنفوا أن يكون للباري علم وقدرة وحياة وسمع وبصر ولولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره من ذلك ولأفصحوا به، غير أن خوف السيف يمنعهم من إظهار ذلك، قال: وقد أفصح بذلك رجل يعرف بابن الأباري، كان ينتحل قولهم فزعم أن الباري عالم قادر سميع بصير في المجاز لا في الحقيقة، وهذا القول الذي هو قول الغالية النفاة

(٩٠) سورة فصلت، الآية: ١٥.

(٩١) سورة الذاريات، الآية: ٥٨.

(٩٢) سورة الذاريات، الآية: ٤٧.

للأسماء حقيقة، هو قول القرامطة الباطنية، ومن سبقهم من إخوانهم الصابئية الفلاسفة.

والدرجة الثانية: من التجهم هو تجهم المعتزلة ونحوهم، الذين يقرون بأسماء الله الحسنى في الجملة، لكن ينفون صفاته. وهم أيضاً لا يقرون بأسماء الله الحسنى كلها على الحقيقة، بل يجعلون كثيراً منها على المجاز، وهؤلاء هم الجهمية المشهورون.

وأما الدرجة الثالثة: فهم الصفاتية المثبتون المخالفون للجهمية، لكن فيهم نوع من التجهم، كالذين يقرون بأسماء الله وصفاته في الجملة، لكن يردون طائفة من أسمائه وصفاته الخبرية، أو غير الخبرية، ويتأولونها كما تأول الأولون صفاته كلها، ومن هؤلاء من يقر بصفاته الخبرية الواردة في القرآن دون الحديث، كما عليه كثير من أهل الكلام والفقه وطائفة من أهل الحديث. ومنهم من يقر بالصفات الواردة في الأخبار أيضاً في الجملة، لكن مع نفي وتعطيل لبعض ما ثبت بالنصوص وبالمعقول، وذلك كأبي محمد بن كلاب ومن اتبعه.

وفي هذا القسم يدخل أبو الحسن الأشعري وطوائف من أهل الفقه والكلام والحديث والتصوف، وهؤلاء إلى أهل السنة المحضة أقرب منهم إلى الجهمية والرافضة والخوارج والقدرية، لكن انتسب إليهم طائفة هم إلى الجهمية أقرب منهم إلى أهل السنة المحضة، فإن هؤلاء ينازعون المعتزلة نزاعاً عظيماً فيما يثبتونه من الصفات أعظم من منازعتهم لسائر أهل الإثبات فيما ينفونه.

وأما المتأخرون فإنهم والوا المعتزلة وقاربوهم أكثر وقدموهم على أهل السنة والإثبات، وخالفوا أوليهم، ومنهم من يتقارب نفيه وإثباته وأكثر الناس يقولون إن هؤلاء يتناقضون فيما يجمعونه من النفي والإثبات.

وفي هذه الدرجة حصل النزاع في مسألة الحرف والصوت والمعنى القائم بالنفس، وذلك أن الجهمية لما أحدثت القول بأن القرآن مخلوق، ومعناه أن الله لم يصف نفسه بالكلام أصلاً بل حقيقة أن الله لم يتكلم ولا يتكلم، كما أفصح به رأسهم الأول الجعد بن درهم، حيث زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلم موسى

تكليماً، لأن الخلة إنما تكون من المحبة، وعنده أن الله لا يحب شيئاً في الحقيقة، ولا يحبه شيء في الحقيقة فلا يتخذ شيئاً خليلاً، وكذلك الكلام يمتنع عنده على الرب تعالى.

وكذلك نفت الجهمية من المعتزلة وغيرهم أن يكون لله كلام قائم به، أو إرادة قائمة به، وادعوا ما باهتوا به صريح العقل المعلوم بالضرورة، أن المتكلم يكون متكلماً بكلام يكون في غيره.

وقالوا أيضاً: يكون مريداً بإرادة ليست فيه ولا في غيره، أو الإرادة وصف عدمي، أو ليست غير المرادات المخلوقة وغير الأمر وهو الصوت المخلوق في غيره، نكان حقيقة قولهم التكذيب بحقيقة ما أخبرت به الرسل من كلام الله ومحبته ومشيئته، إن كانوا قد يقرون بإطلاق الألفاظ التي أطلقتها الرسل وهذا حال الزنادقة المنافقين، من الصابئين والمشركين، من المتفلسفة والقرامطة ونحوهم: فيما أخبرت به الرسل في باب الإيمان بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين، بل وفيما أمرت به أيضاً. وهم مع ذلك يقرون بكثير مما أخبرت به الرسل، وتعظيم أقدارهم، فهم يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض، لكن هؤلاء المتفلسفة يقولون إن كلام الله هو ما يفبض على نفوس الأنبياء الصافية القدسية، من العقل الفعال الذي يزعمون أنه الروح المفارق للأجسام، الذي هو العقل العاشر كفلك القمر، ويزعمون أنه الذي يفيض منه ما في هذا العالم من الصور والأعراض.

ويزعم من يزعم من منافقيهم الذين يحاولون الجمع بين النبوة وبين قولهم بأن ذلك هو جبريل، ويقولون: إن تلك المعاني التي تفيض على نفس النبي والحروف التي تتشكل في نفسه، هي كلام الله، كما يزعمون أن ما يتصور في نفسه من الصور النورانية، هي ملائكة الله، فلا وجود لكلام الله عندهم خارجاً عن نفس النبي، وكذلك الملائكة غير العقول العشرة والنفوس التسعة، أكثرهم متنازعون فيها، هل هي جواهر أو أعراض. إنما الملائكة ما يوجد في النفوس والأبدان من القوى الصالحة والمعارف والإرادات الصالحة ونحو ذلك وحقيقة ذلك أن القرآن إنشاء الرسول وكلامه.

كما قال ذلك فيلسوف قريش وطاغوتها الوحيد ابن المغيرة، الذي قال الله فيه:

﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً، وَجَعَلْتُ لَهُ مَالاً مَّمْدُوداً، وَبَنِينَ شُهُوداً، وَمَهَّدتُّ لَهُ تَمْهِيداً، ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ، كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لِأَيَاتِنَا عَنِيداً، سَأُرْهِقُهُ صَعُوداً، إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ، فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ، ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ﴾ إلى قوله: ﴿إِنْ هَـٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ﴾(٩٣) وهذا قول وقع فيه طوائف من متأخري غالية المتكلمة والمتصوفة، الذين ضلوا بكلام المتفلسفة فوقعوا فيما ينافي أصلي الاسلام، شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، بما وقعوا فيه من الإشراك وجحود حقيقة الرسالة، فهذا قول من قال من غالية الجهمية.

وأما الجهمية المشهورون من المعتزلة ونحوهم، فقالوا: إنه يخلق كلاماً في غيره إما في الهواء وإما بين ورق الشجرة التي كلم منها موسى، وإما غير ذلك فذلك هو كلام الله عندهم، فإذا قالوا: إن الله متكلم حقيقة، وإن له كلاماً حقيقة، فهذا معناه عندهم وهو تبديل للحقيقة التي فطر الله عليها عباده، واللغة التي اتفق عليها بنو آدم، والكتب التي أنزلها الله من السماء، ولما كان من المعلوم بالفطرة الضرورية التي اتفق عليها بنو آدم إلا من اجتالت الشياطين فطرته، أن المتكلم هو الذي يقوم به الكلام ويتصف به، وكذلك المحب والمريد من تقوم به المحبة والإرادة، كما أن العليم والقدير من يقوم به العلم والقدرة.

وقد قالوا: ليس لله كلام إلا ما يكون قائماً بغيره، كالشجرة لزم أن تكون الشجرة هي المتكلمة بالكلام الذي خاطب الله به موسى ولهذا قال عبدالله بن المبارك: من قال إنني أنا الله لا إله إلا أنا مخلوق فهو كافر، ولا ينبغي لمخلوق أن يقول ذلك لأن حقيقة قولهم إن المخلوق هو القائل لذلك، وكذلك قال يحيى بن سعيد القطان وذكر له أن قوماً يقولون القرآن مخلوق، فقال: كيف يصنعون بقل هو الله أحد، كيف يصنعون بقوله: «إنني أنا الله لا إله إلا أنا».

وقال سليمان بن داود الهاشمي: من قال القرآن مخلوق فهو كافر، وإن كان القرآن مخلوق كما زعموا، فلم صار فرعون أولى بأن يخلد في النار إذ قال أنا ربكم الأعلى، وقال غيره إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني فهذا أيضاً قد ادعى ما ادعى

(٩٣) سورة المدثر، الآية: ١١ : ٢٥.

فرعون، فلم صار فرعون أولى بأن يخلد في النار من هذا وكلاهما عنده مخلوق فأخبر بذلك أبو عبيد فاستحسنه.

قال البخاري: وقال علي بن عاصم أما الذين قالوا إن لله ولداً أكفر من الذين قالوا إن الله لا يتكلم، وقال: أحذر ابن المريسي وأصحابه؛ فإن كلًّا منهم ابن جد الزندقة، وأنا كلمت استاذهم جعداً فلم يثبت أن في السماء إلهاً قال البخاري، وقال عبد الرحمن بن عفان، سمعت سفيان بن عيينة يقول في السنة التي ضرب فيها المريسي فقام ابن عيينة من مجلسه مغضباً فقال: ويحكم القرآن كلام الله قد صحبت الناس وأدركتهم، هذا عمرو بن دينار، وهذا ابن المنكدر، حتى ذكر منصور أو الأعمش ومسعر بن كدام، فقال ابن عيينة قد تكلموا في الاعتزال والرفض والقدر، وأمرونا باجتناب القوم، فما نعرف القرآن إلا كلام الله فمن قال غير هذا فعليه لعنة الله ما أشبه هذا القول بقول النصارى، لا تجالسوهم ولا تسمعوا كلامهم.

قال البخاري: حدثني الحكم بن محمد الطبري، حدثنا سفيان بن عيينة، قال أدركت مشايخنا منذ سبعين سنة، منهم عمرو بن دينار، يقولون: القرآن كلام الله وليس بمخلوق. وكذلك أيضاً قالوا: الله تعالى قد خلق كلاماً في غيره، كما قال تعالى: ﴿وَقَالُواْ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوٓاْ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾(٩٤).

ومن ذلك كلام الذراع للنبي ﷺ، وتسليم الحجر عليه، وغير ذلك مما يطول.

ومعلوم أن ذلك ليس كلام الله، لا سيما من علم أن الله خالق كل شيء، وهو خالق أفعال العباد من كلامهم وحركاتهم وغير ذلك فكل ذلك يجب أن يكون كلاماً لله إن كان ما خلقه من الكلام في غيره يكون كلاماً له، وهذا مما يعلم فساده بالضرورة، ويوجب أن يكون الكفر والكذب.

وقول الشاة: إني مسمومة فلا تأكلني، وقول البقرة: إنا لم نخلق لهذا إنما خلقنا للحرث وشهادة الجلود والأيدي والأرجل كلام الله وإلا يفرق بين نطقه وبين إنطاقة لغيره.

---

(٩٤) سورة فصلت، الآية: ٢١.

وأيضاً فقد قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِن وَرَآيِءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَآءُ﴾

فأخبر بأنه ليس لأحد من البشر أن يكلمه الله إلا على هذه الوجوه الثلاثة؛ فلو كان تكليمه ليس هو نفسه المتكلم به، ولا هو قائم به بل هو بأن يخلق كلاماً في شجرة أو نحوها من المخلوقات، لم يكن لاشتراط هذه الوجوه معنى لأن ما يقوم بالمخلوقات يسمعه كل أحد، كما يسمعون ما يحدثه في الجمادات من الانطاق، وكما سمعوا ما يحدثه في الأحياء من الانطاق، ولأنه فرق بين الوحي وبين التكليم من وراء حجاب، فلو كان كلامه هو ما يخلقه في غيره من غير أن يقوم به كلام، لم يحصل الفرق ولأنه فرق بين ذلك وبين أن يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء، فلو كان ذلك الرسول لم يسمع إلا ما خلق في بعض المخلوقات لكان هذا من جنس ما يخلقه فيسمعه البشر، وحينئذ فيكون كلاهما من وراء حجاب فلا يكون الله مكلماً للملائكة قط إلا من وراء حجاب.

وقوله: ﴿مِن وَرَآيِءِ حِجَابٍ﴾[95] دليل على أنه قد يكلم من شاء بلا حجاب، كما استفاضت بذلك السنن عن النبي ﷺ ـ فلما ابتدعت الجهمية هذه المقالات، أنكر ذلك سلف الأمة وأئمتها من بقايا التابعين وأتباعهم وصاروا يظهرون أعظم المقالات شبهة كقولهم: القرآن مخلوق لأنهم يشبهون بهذا على العامة ما لا يشبهونه بغيرهم إذ يقول القائل كل ما سوى الله مخلوق ولأن نقيض هذا اللفظ ليس مشهوراً كشهرة أحاديث الرؤية والعرش وغير ذلك، ومع هذا فكان إنكار السلف والأئمة لذلك من أعظم الأنكار دع ما هو أظهر فساداً.

قال الإمام الحافظ أبو القاسم اللالكائي: وقد ذكر أقوال السلف والأئمة بأن القرآن كلام الله غير مخلوق، وما ورد عنهم من تكفير من يقول ذلك. ثم قال: فهؤلاء خمسمائة وخمسون نفساً وأكثر من التابعين وأتباع التابعين والأئمة المرضيين سوى الصحابة الخبيرين على اختلاف الأعصار ومضي السنين والأعوام وفيهم نحو من مائة إمام ممن أخذ الناس بقولهم وتدينوا بمذاهبهم، قال: ولو اشتغلت بنقل قول

(٩٥) سورة الشورى، الآية: ٥١.

المحدثين لبلغت أسماؤهم ألوفاً كثيرة، لكن اختصرت فنقلت عن هؤلاء عصراً بعد عصر، لا ينكر عليهم منكر، ومن أنكر قولهم استتابوه وأمروا بقتله أو نفيه أو صلبه، قال: ولا خلاف بين الأمة أن أول من قال القرآن مخلوق الجعد بن درهم في سني نيف وعشرين ثم الجهم بن صفوان، فأما جعد فقتله خالد بن عبدالله القسيري، وأما جهم فقتل بمرو في خلافة هشام بن عبد الملك وسأذكر قصتهما إن شاء الله.

فصل

ومع هذا فقد حفظ عن أئمة الصحابة كعلي وابن مسعود وابن عباس هذا القول، وفي ذلك حجة على من يزعم أن أقوال هؤلاء الأئمة بدون الصحابة ليس بحجة. فروي اللالكائي من طريقين، من طريق محمد بن المصفى، ومن طريق الفضل بن عبدالله الفارسي، كلاهما عن عمرو بن جميع أبي المنذر، عن ميمون بن مهران، عن ابن عباس، قال: لما حكم علي الحكمين، قالت له الخوارج: حكمت رجلين؟ قال: ما حكمت مخلوقاً إنما حكمت القرآن.

ورواه عبد الرحمن بن أبي حاتم بإسناد آخر إلى علي، وقال: حدثنا محمد بن حجاج الحضرمي المضري، حدثنا يعلى بن عبد العزيز، حدثنا عتبة بن السكن الفزاري، حدثنا الفرج بن يزيد الكلاعي، قال: قالوا لعلي يوم صفين حكمت كافراً أو منافقاً؟ قال: ما حكمت مخلوقاً، ما حكمت إلا القرآن.

وهذا السياق يبطل تأويل من يفسر كلام السلف، بأن المخلوق هو المفتري المكذوب، والقرآن غير مفتر ولا مكذوب، فإنهم لما قالوا: حكمت مخلوقاً، إنما أرادوا مربوباً مصنوعاً خلقه الله، لم يريدوا مكذوباً.

فقوله: ما حكمت مخلوقاً، نفي لما ادعوه وقوله: ما حكمت إلا القرآن، نفي لهذا الخلق عنه. وقد روي ذلك عن علي من طريق ثالث.

وأما قول ابن مسعود، فمن المحفوظ الثابت عنه، الذي رواه الناس من وجوه كثيرة صحيحة. من حديث يحيى بن سعيد القطان وغيره، عن سفيان الثوري، عن الأعمش، عن عبدالله بن مرة، عن أبي كنف. قال: قال عبدالله من حلف بالقرآن فعليه بكل آية يمين، قال: فذكرت ذلك لابراهيم قال فقال عبدالله: من حلف بالقرآن

فعليه بكل آية يمين، ومن كفر بحرف منه فقد كفر به أجمع.

وروى محمد بن هرون الروياني، حدثنا أبو الربيع حدثنا أبو عوانة، عن أبي سنان عن عبدالله بن أبي الهذيل، عن حنظلة بن خويلد العنزي، قال: أخذ عبدالله بيدي، فلما أشرفنا على السد إذ نظر إلى السوق، قال: اللهم إني أسألك خيرها وخير أهلها، وأعوذ بك من شرها وشر أهلها. قال: فمر برجل يحلف بسورة من القرآن وآية، قال فغمزني عبدالله بيدي.

ثم قال: أتراه مكفراً؟ أما أن كل آية فيها يمين. ولا نزاع بين الأمة أن المخلوقات لا يجب في الحلف بها يمين، كالكعبة وغيرها، إلا ما نازع فيه بعضهم من الحلف برسول الله ﷺ ـ لكون الإيمان به أحد ركني الإيمان. وقوله: عليه بكل آية يمين. قد اتبعه الأئمة وعملوا به؛ كالإمام أحمد وإسحق وغيرهما، لكن هل تتداخل الأيمان إذا كان المخلوف عليه واحداً، كما لو حلف بالله لا يفعل، ثم حلف بالله لا يفعل، هذا فيه قولان للعلماء، هما روايتان عن أحمد.

وأما قول ابن عباس، فقال الإمام عبد الرحمن بن أبي حاتم، حدثنا أبي حدثنا ابن صالح بن جابر الانماطي حدثنا علي بن عاصم، عن عمران بن حدير، عن عكرمة قال: كان ابن عباس في جنازة، فلما وضع الميت في لحده، قام رجل فقال: اللهم رب القرآن اغفر له. فوثب إليه ابن عباس، فقال: مه القرآن منه. زاد الصهيبي في حديثه فقال ابن عباس: القرآن كلام الله وليس بمربوب، منه خرج وإليه يعود.

فلما ابتدعت الجهمية هذه المقالات في أثناء المائة الثانية، أنكر ذلك سلف الأمة وأئمتها، ثم استفحل أمرهم في أوائل المائة الثالثة بسبب من أدخلوه في شركهم وفريتهم من ولاة الأمور، وجرت المحنة المشهورة، وكان أئمة الهدى على ما جاءت به الرسل عن الله، من أن القرآن كلام الله تكلم به هو سبحانه، وهو منه وقائم به، وما كان كذلك لم يكن مخلوقاً، إنما المخلوق ما يخلقه من الأعيان المحدثة وصفاتها. وكثير منهم يرد قول الجهمية بإطلاق القول بأن القران كلام الله، لأن حقيقة قولهم، أنه ليس كلامه، ولا تكلم ولا يتكلم به ولا بغيره، فإن المستقر في فطر الناس وعقولهم ولغاتهم، أن المتكلم بالكلام، لا بد أن يقوم به الكلام فلا يكون متكلماً بشيء لم يقم به بل هو قائم بغيره كما لا يكون عالماً بعلم قائماً بغيره، ولا حياً بحياة

قائمة بغيره ولا مريداً بإرادة قائمة بغيره ولا محباً ومبغضاً ولا راضياً وساخطاً بحب وبغض ورضى وسخط قائم بغيره، ولا متألماً ولا متنعماً وفرحاً وضاحكاً يتألم وتنعم وفرح وضحك قائم بغيره. فكل ذلك عند الناس من العلوم الضرورية البديهية الفطرية التي لا ينازعهم فيها إلا من أحيلت فطرته.

وكذلك عندهم لا يكون آمراً وناهياً بأمر ونهي لا يقوم به بل يقوم بغيره ولا يكون مخبراً ومحدثاً ومنبأ بخبر وحديث ونبأ لا يقوم به بل بغيره، ولا يكون حامد أو ذاماً ومادحاً ومثنياً بحمد وذم ومدح وثناء لا يقوم به بل بغيره ولا يكون مناجياً ومنادياً وداعياً بنجاء ودعاء ونداء لا يقوم به بل لا يقوم إلا بغيره، ولا يكون واعداً وموعداً بوعد ووعيد لا يقوم به بل لا يقوم إلا بغيره، ولا يكون مصدقاً ومكذباً بتصديق وتكذيب لا يقوم به بل لا يقوم إلا بغيره، ولا يكون حالفاً ومقسماً مولياً بحلف وقسم ويمين لا يقوم به ولا يقوم إلا بغيره بل من أظهر العلوم الفطرية الضرورية التي علمها بنو آدم، وجوب قيام هذه الأمور بالموصوف بها، وامتناع أنها لا تقوم إلا بغيره.

فمن قال أن الحمد والثناء، والأمر والنهي، والنبأ والخبر، والوعد والوعيد، والحلف واليمين، والمناداة والمناجاة، وسائر ما يسمى ويوصف به أنواع الكلام، يمتنع أن تكون قائمة بالآمر الناهي المناجي المنادي المنبىء المخبر الواعد المتوعد الحامد المثني الذي هو الله تعالى ويجب أن تكون قائمة بغيره، فقد خالف الفطرة الضرورية المتفق عليها بين الآدميين، وبدل لغات الخلق أجمعين، ثم مع مخالفته للمعقولات واللغات فقد كذب المرسلين أجمعين، ونسبهم إلى غاية التدليس والتلبيس على المخاطبين، لأن الرسل أجمعين أخبروا أن الله أمر ونهى، وقال ويقول، وقد علم بالاضطرار أن مقصودهم أن الله هو نفسه الذي أمر ونهى، وقال: لا. إن ذلك شيء لم يقم به، بل خلقه في غيره.

ثم لو كان مقصودهم ذلك، فمعلوم أن هذا ليس هو المعروف من الخطاب، ولا المفهوم منه، لا عند الخاصة ولا عند العامة: بل المعروف المعلوم أن يكون الكلام قائماً بالمتكلم. فلو أرادوا بكلامه وقوله إنه خلق في بعض المخلوقات كلاماً؛ لكانوا قد أضلوا الخلق على زعم الجهمية ولبسوا عليهم غاية التلبيس، وأرادوا

باللفظ ما لم يدلوا الخلق عليه. والله تعالى قد أخبر أن الرسل بلغت البلاغ المبين. فمن نسبهم إلى هذا فقد كفر بالله ورسوله.

وهذا قول الزنادقة المنافقين، الذين هم أصل الجهمية الذين يصفون الرسل بذلك من المتفلسفة والقرامطة ونحوهم بل كون المتكلم الآمر الناهي لا يوصف بذلك إلا لقيام الكلام بغيره مع امتناع قيامه به أمر لا يعرف في اللغة لا حقيقة ولا مجازاً.

وزعمت الجهمية الملحدة في أسماء الله وآياته المحرفة للكلم عن مواضعه المبدلة لدين الله من المعتزلة ونحوهم أن المتكلم في اللغة من فعل الكلام وإن كان قائماً بغيره، كالجني المتكلم على لسان الإنسي المصروع فإنه هو المتكلم بما يسمع من المصروع لأنه فعل ذلك وإن كان الكلام لم يقع إلا بالإنسي دون الجني. وهذا من التمويه والتدليس، فأما قولهم المتكلم من فعل الكلام فقد نازعهم فيه طائفة من الصفاتية وقالوا بل المتكلم من قام به الكلام وإن لم يفعله كما يقوله الكلابية والأشعرية وبين الفريقين في ذلك نزاع طويل.

وأما السلف والأئمة وأكثر الناس فلم ينازعوهم هذا النزاع، بل قالوا: الكلام وإن قيل أنه فعل للمتكلم فلا بد أن يكون قائماً به فلا يكون الكلام لازماً لمتكلم يمتنع أن يقوم به الكلام، وجميع المسموع من اللغات والمعلوم في فطرة البريات يوافق ذلك، وأما تكلم الجني على لسان الإنسي فلا بد أن يقوم بالجني كلام ولكن تحريكه مع ذلك لجوارح الإنسي يشبه تحريك روح الإنسي لجوارحه بكلامه ويشبه تحريك الإنسان بكلامه وحركته وتصويته كما يصوت بقصبة ونحوها مع أنه في ذلك كله قد قام به من الفعل ما يصح به نسبة ذلك إليه. وقولهم: المتكلم من فعل الكلام وإن كان قائماً بغيره. كلام متناقض فإن الفعل أيضاً لا يقوم بغير الفاعل، وإنما الذي يقوم بغيره هو المفعول.

وأما قول من يقول: إن الخلق لا يكون إلا بمعنى المخلوق. فهو من بدع الجهمية، وعامة أهل الإسلام على خلاف هذا وكذلك قال الأئمة مثل ما ذكره الإمام أحمد فيما خرجه في الرد على الزنادقة والجهمية قال: ففيما يسأل عنه الجهمي يقال له: تجد في كتاب الله أنه يخبر عن القرآن أنه مخلوق؟ فلا يجد، فيقال له فيم قلت

فيقول. من قول الله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَـٰهُ قُرْءَـٰنًا عَرَبِيًّا﴾(٩٦) وزعم أن كل مجعول مخلوق، فادعى كلمة من الكلام المتشابه يحتج بها من أراد أن يلحد في تنزيلها ويبتغي الفتنة في تأويلها.

وذلك أن جعل في القرآن من المخلوقين على وجهين على معنى التسمية، وعلى معنى فعل من أفعالهم. قوله: ﴿ٱلَّذِينَ جَعَلُواْ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ﴾(٩٧) قالوا: هو شعراً وأنباء الأولين وأضغاث أحلام، فهذا على معنى التسمية، وقال: ﴿وَجَعَلُواْ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَـٰدُ ٱلرَّحْمَـٰنِ إِنَـٰثًا﴾(٩٨) يعني أنهم سموهم إناثاً ثم ذكر جعل على غير معنى تسمية فقال: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَـٰبِعَهُمْ فِيٓ ءَاذَانِهِم﴾(٩٩) فهذا على معنى فعل من أفعالهم وقال: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَعَلَهُۥ نَارًا﴾(١٠٠) هذا على معنى فعل، هذا جعل المخلوقين.

ثم ذكر جعل من الله على معنى خلق، وجعل على غير معنى خلق، والذي قال الله جل ثناؤه جعل على معنى خلق لا يكون إلا خلقاً ولا يقوم إلا مقام خلق لا يزول عن المعنى فما قال الله جعل على معنى خلق كذلك قوله: «الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور» يعني خلق الظلمات والنور. «وجعلنا الليل والنهار آيتين» يقول خلقنا الليل والنهار آيتين: قال ﴿وَجَعَلَ ٱلشَّمْسَ سِرَاجًا﴾(١٠١) وقال: ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾(*) يقول خلق منها زوجها خلق من آدم حواء. وقال: ﴿وَجَعَلَ لَهَا رَوَٰسِيَ﴾(١٠٢) ومثله في القرآن كثير فهذا وما كان مثاله لا يكون مثاله إلا على معنى خلق وقوله: ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ﴾(**) لا يعني ما خلق الله من بحيرة.

---

(٩٦) سورة الزخرف، الآية: ٣.
(٩٧) سورة الحجر، الآية: ٩١.
(٩٨) سورة الزخرف، الآية: ١٩.
(٩٩) سورة البقرة، الآية: ١٩.
(١٠٠) سورة الكهف، الآية: ٩٦.
(١٠١) سورة نوح، الآية: ١٦.
(*) سورة الأعراف، الآية: ١٨٩.
(١٠٢) سورة النمل، الآية: ٦١.
(**) سورة المائدة، الآية: ١٠٣.

وقال الله لابراهيم: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً﴾[١٠٣] لا يعني أني خالقك للناس إماماً لأن خلق إبراهيم كان متقدماً قال إبراهيم: ﴿رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا بَلَداً ءَامِناً﴾[١٠٤]، وقال: ﴿رَبِّ ٱجْعَلْنِي مُقِيمَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾[١٠٥] لا يعني، خلقني مقيم الصلاة، وقال: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِي ٱلْأَخِرَةِ﴾[١٠٦] لا يعني يريد الله أن لا يخلق لهم حظاً في الآخرة.

وقال لأم موسى ﴿إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾[١٠٧] لا يعني وخالقوه من المرسلين لأن الله تعالى وعد أم موسى أن يرده إليها ثم يجعله من بعد ذلك مرسلاً، وقال: ﴿وَيَجْعَلَ ٱلْخَبِيثَ بَعْضَهُ عَلَىٰ بَعْضٍ فَيَرْكُمَهُ جَمِيعاً فَيَجْعَلَهُ فِي جَهَنَّمَ﴾[***] لا يعني فيخلقه في جهنم، وقال: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُواْ فِي ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ﴾[١٠٨] وقال: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾[١٠٩] لا يعني خلقه دكاً ومثله في القرآن كثير وما كان على مثاله لا يكون على معنى خلق، فإذا قال تعالى جعل على معنى خلق وقال جعل على غير معنى خلق فبأي حجة قال الجهمي جعل على معنى الخلق، فإن رد الجهمي الجعل إلى المعنى الذي وصفه الله فيه وإلا كان من الذين يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعدما عقلوه وهم يعلمون. فلما قال الله عز وجل: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَاناً عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[١١٠] يقول جعله جعلاً على معنى فعل من أفعال الله على غير معنى خلق.

وقال في سورة يوسف: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَاناً عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[١١١]، وقال:

---

(١٠٣) سورة البقرة، الآية: ١٢٤.

(١٠٤) سورة البقرة، الآية: ١٢٦.

(١٠٥) سورة إبراهيم، الآية: ٤٠.

(١٠٦) سورة آل عمران، الآية: ١٧٦.

(١٠٧) سورة القصص، الآية: ٧.

(* * *) سورة الأنفال: الآية: ٣٧.

(١٠٨) سورة القصص، الآية: ٥.

(١٠٩) سورة الأعراف، الآية: ١٤٣.

(١١٠) سورة الزخرف، الآية : ٣.

(١١١) سورة يوسف، الآية: ٢.

﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾(١١٢) وقال: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَـٰهُ بِلِسَانِكَ﴾(١١٣) فلما جعل الله القرآن عربياً ويسره بلسان نبيه كان ذلك فعلاً من أفعال الله جعل به القرآن عربياً، ففي هذا بيان لمن أراد الله هداه.

وقال البخاري في صحيحه، باب ما جاء في تخليق السموات والأرض وغيرها من الخلائق، وهو فعل الرب وأمره فالرب بصفاته وفعله وأمره وكلامه هو الخالق المكون غير مخلوق وما كان بفعله وأمره وتخليقه وتكوينه فهو مفعول مخلوق مكون.

وقال الإمام أحمد فيما خرجه في الرد على الجهمية، بيان ما أنكرت الجهمية أن يكون الله كلم موسى ﷺ وعلي نبينا وعلى سائر الأنبياء.

قلنا: لم أنكرتم ذلك؟ قالوا: لأن الله لم يتكلم ولا يتكلم إنما كون شيئاً فعبر عن الله وخلق صوتاً فسمع.

فزعموا أن الكلام لا يكون إلا من جوف وفم وشفتين ولسان. فقلنا فهل يجوز لمكون أو لغير الله أن يقول لموسى لا إله إلا أنا فاعبدني وأقم الصلاة لذكري، وأني أنا ربك؟ فمن زعم ذلك فقد زعم أن غير الله ادعى الربوبية ولو كان كما زعم الجهمية أن الله كون شيئاً كان يقول ذلك المكون يا موسى إن الله رب العالمين، ولا يجوز أن يقول إني أنا الله رب العالمين وقد قال الله جل ثناؤه وكلم الله موسى تكليماً، وقال: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَـٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾(١١٤) وقال: إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي فهذا منصوص القرآن قال: وأما ما قالوا إن الله لم يتكلم ولا يتكلم.

فكيف يصنعون بحديث سليمان الأعمش عن خيثمة عن عدي بن حاتم الطائي، قال: قال رسول الله ﷺ: «ما منكم من أحد إلا سيكلمه الله ليس بينه وبينه ترجمان»(١١٥) قال: وأما قولهم إن الكلام لايكون إلا من جوف وفم وشفتين ولسان.

---

(١١٢) سورة الشعراء، الآية: ١٩٥.

(١١٣) سورة مريم، الآية: ٩٧.

(١١٤) سورة الأعراف، الآية: ١٤٣.

(١١٥) سبق تخريجه.

أليس الله عز وجل قال للسموات والأرض: ﴿ٱئْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾(١١٦) أتراه أنها قالت بجوف وشفتين ولسان؟ وقال الله: ﴿وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ ٱلْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ﴾(١١٧) أتراها أنها سبحت بفم وجوف ولسان وشفتين والجوارح إذا شهدت على الكافر فقالوا: ﴿لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوٓاْ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾(١١٨) أتراها نطقت بجوف وشفتين وفم ولسان ولكن الله أنطقها كيف شاء من غير أن يقول فم ولسان وشفتان.

قال: فلما خنقته الحجج قال إن الله كلم موسى إلا أن كلامه غيره. فقلنا وغيره مخلوق؟ قال نعم قلنا هذا مثل قولكم الأول إلا أنكم تدفعون الشنعة عن أنفسكم بما تظهرون وحديث الزهري قال لما سمع موسى كلام ربه قال يا رب هذا الكلام الذي سمعته هو كلامك قال نعم يا موسى هو كلامي وإنما كلمتك بقوة عشرة آلاف لسان ولي قوة الألسن كلها وأنا أقوى من ذلك وإنما كلمتك على قدر ما يطيق بدنك ولو كلمتك بأكثر من ذلك مت قال: فلما رجع موسى إلى قومه قالوا له: صف لنا كلام ربك، فقال سبحان الله وهل أستطيع أن أصفه لكم قالوا تشبهه. قال: أسمعتم أصوات الصواعق التي تقبل في أحلا حلاوة سمعتموها فكأنه مثله. قال وقلنا للجهمية: من القائل لعيسى يوم القيامة يا عيسى بن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله أليس الله هو القائل قالوا: يكون الله شيئاً يعبر عن الله كما يكون فعبر لموسى فقلنا: فمن القائل: ﴿فَلَنَسْئَلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْئَلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾(١١٩)

أليس الله هو الذي يسأل؟ قالوا: هذا كله إنما يكون الله شيئاً فيعبر عن الله قلنا قد أعظمتم على الله الفرية حتى زعمتم أن الله لا يتكلم فشبهتموه بالأصنام التي تعبد من دون الله لأن الأصنام لا تتكلم ولا تتحرك ولا تزول عن مكان إلى مكان، فلما ظهرت عليه الحجة قال أقول إن الله قد يتكلم ولكن كلامه مخلوق. قلنا: وكذلك بنو آدم كلامهم مخلوق، ففي مذهبكم أن الله قد كان في وقت من الأوقات لا يتكلم حتى

(١١٦) سورة فصلت، الآية: ١١.

(١١٧) سورة الأنبياء، الآية: ٧٩.

(١١٨) سورة فصلت، الآية: ٢١.

(١١٩) سورة الأعراف، الآية: ٦.

خلق التكلم، وكذلك بنو آدم كانوا لا يتكلمون حتى خلق لهم كلاماً، فقد جمعتم بين كفر وتشبيه فتعالى الله عن هذه الصفة، بل نقول إن الله جلّ ثناؤه لم يزل متكلماً إذا شاء، ولا نقول إنه كان ولا يتكلم حتى خلق كلاماً ولا نقول إنه قد كان لا يعلم حتى خلق علماً فعلم، ولا نقول إنه قد كان ولا قدرة حتى خلق لنفسه قدرة ولا نقول إنه قد كان ولا نور له حتى خلق لنفسه نوراً، ولا نقول إنه كان ولا عظمة حتى خلق لنفسه عظمة.

فقالت الجهمية لنا لما وصفنا من الله هذه الصفات: إن زعمتم أن الله ونوره والله وقدرته والله وعظمته. فقد قلتم بقول النصارى حين زعمتم أن الله لم يزل ونوره ولم يزل وقدرته فقلنا: لا نقول إن الله لم يزل وقدرته ولم يزل ونوره ولكن نقول: لم يزل بقدته ونوره لا متى قدر ولا كيف قدر.

فقالوا لا تكونون موحدين أبداً حتى تقولوا كان الله ولا شيء فقلنا: نحن نقول كان الله ولا شيء ولكن إذا قلنا إن الله لم يزل بصفاته كلها أليس إنما نصف إلهاً واحداً بجميع صفاته وضربنا لهم مثلاً في ذلك فقلنا لهم: أخبرونا عن هذه النخلة أليس لها جذوع وكرب وليف وسعف وخوص وجمار واسمها اسم واحد وسميت نخلة بجميع صفاتها فكذلك الله جلّ ثناؤه وله المثل الأعلى بجميع صفاته إله واحد، لا نقول إنه قد كان في وقت من الأوقات ولا قدرة له حتى خلق قدرة والذي ليس له قدرة هو عاجز، ولا نقول إنه قد كان في وقت من الأوقات ولا علم له حتى خلق فعلم والذي لا يعلم فهو جاهل ولكن نقول لم يزل الله قادراً عالماً مالكاً لا متى ولا كيف، وقد سمى الله رجلاً كافراً اسمه الوليد بن المغيرة المخزومي فقال: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً﴾(١٢٠) أو قد كان لهذا الذي سماه وحيداً عينان وأذنان ولسان وشفتان ويدان ورجلان وجوارح كثيرة فقد سماه الله وحيداً بجميع صفاته، فكذلك الله وله المثل الأعلى هو بجميع صفاته إله واحد.

وكذلك ذكر الأشعري في المقالات، اختلاف المعتزلة في أن الباري متكلم فقال: اختلفت المعتزلة في ذلك فمنهم من أثبت الباري متكلماً. ومنهم من امتنع أن

(١٢٠) سورة المدثر، الآية: ١١.

يثبت الباري متكلماً ولو أثبته متكلماً لأثبته منفضلاً، والقائل لهذا الأسكافي، وعباد بن سليمان، قلت: وأما نقل أبي الحسين البصري اتفاق المسلمين على أن الباري متكلم، ونقل من أخذ ذلك عنه كالرازي وغيره. فليس بمستقيم، فإن أبا الحسين كان يأخذ ما يذكره مشايخه البصريون وما نقلوه، وهؤلاء يوافقون المسلمين على إطلاق القول بأن الله متكلم، فيوافقون أهل الإيمان في اللفظ وهم في المعنى قائلون بقول من نفى ذلك، فإذا ذكر الاجماع على هذا الإطلاق ظن المستمع لذلك أن النزاع في تغيير اللفظ كالنزاع في تغيير بعض آيات القرآن، وليس كذلك بل النفاة حقيقة قولهم نفي أن يكون الله متكلماً كما يصرح بذلك من يصرح منهم، ولكن وافقوا المسلمين على إطلاق اللفظ نفاقاً من زنادقتهم وجهلاً من سائرهم.

وهذا الذي بينه الإمام أحمد هو محض السنة وصريحها الذي كان عليه أئمتها وقد خلصه تخليصاً لا يعرف قدره إلا خواص الأمة الذين يعرفون مزال أقدام الأذكياء الفضلاء في هذه المهمة الغبراء، حتى كثر بين الفرق من الخصومات والأهواء وسائر الناس يقولون بذلك من وجه دون وجه، قال الحافظ أبو الشيخ الأصبهاني في كتاب السنة: قرأت في كتاب شاكر عن أبي زرعة، قال: إن الذي عندنا أن القوم لم يزالوا يعبدون خالقاً كاملاً بصفاته ومن زعم أن الله كان ولا علم ثم خلق علماً فعلم بخلقه، أو لم يكن متكلماً فخلق كلاماً ثم تكلم به، أو لم يكن سميعاً بصيراً ثم خلق سمعاً وبصراً: فقد نسبه إلى النقص، وقائل هذا كافر. لم يزل الله كاملاً بصفاته لم يحدث فيه صفة، ولا تزول عنه صفة قبل أن يخلق الخلق وبعد ما خلق الخلق كاملاً بصفاته، فمن وجه أن الرب تبارك وتعالى يتكلم كيف يتكلم بشفتين ولسان ولهوات، فهذه السموات والأرض قال لهما: إئتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين أفهاهنا شفتان ولسان ولهوات. قلت: أبو زرعة الرازي كان يشبه بأحمد بن حنبل في حفظه وفقهه ودينه ومعرفته وأحمد كان عظيم الثناء عليه، داعياً له، وهذا المعنى الذي ذكره هو في كلام الإمام أحمد في مواضع. كما ذكره الخلال في كتاب السنة عن حنبل. وقد ذكره حنبل في كتبه مثل كتاب السنة والمحنة لحنبل.

قال حنبل: سألت أبا عبد الله عن الأحاديث التي تروى أن الله تبارك وتعالى ينزل إلى سماء الدنيا وأن الله يرى وأن الله يضع قدمه، وما أشبه هذه الأحاديث فقال

أبو عبدالله: نؤمن بها ونصدق بها ولا كيف ولا معنى ولا نرد منها شيئاً ونعلم أن ما جاء به الرسول حق إذا كانت بأسانيد صحاح، ولا نرد على الله قوله ولا يوصف الله تبارك وتعالى بأكثر مما وصف به نفسه، بلا حد ولا غاية «ليس كمثله شيء».

وقال حنبل في موضع آخر. قال: ليس كمثله شيء في ذاته كما وصف به نفسه وقد أجمل تبارك وتعالى بالصفة لنفسه، فحد لنفسه صفة ليس يشبهه شيء فنعبد الله بصفات غير محدودة ولا معلومة إلا بما وصف به نفسه. قال الله تبارك وتعالى: «وهو السميع البصير».

قال حنبل في موضع آخر: وهو سميع بصير، بصير بلا حد ولا تقدير ولا يبلغه الواصفون وصفاته منه وله ولا نتعدى القرآن الحديث، فنقول كما قال، ونصفه كما وصف نفسه، ولا نتعدى ذلك ولا تبلغه صفة الواصفين، نؤمن بالقرآن كله محكمه ومتشابهه، ولا نزيل عنه صفة من صفاته بشناعة شنعت ووصف وصف به نفسه من كلام ونزول وخلوه بعبده يوم القيامة ووضعه كنفه عليه.

هذا كله يدل على أن الله تبارك وتعالى يرى في الآخرة. والتحديد في هذا بدعة والتسليم لله بأمره بغير صفة ولا حد إلاَّ بما وصف به نفسه سميع بصير لم يزل متكلماً عالماً غفوراً عالم الغيب والشهادة علام الغيوب، فهذه صفات وصف بها نفسه لا ترد ولا تدفع وهو على العرش بلا حد.

كما قال تعالى ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾[١٢١] كيف شاء، المشيئة إليه عز وجل والاستطاعة له. ليس كمثله شيء، وهو خالق كل شيء، وهو كما وصف نفسه سميع بصير بلا حد ولا تقدير. وقال تعالى حكاية عن قول إبراهيم لأبيه. لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر» فثبت أن الله سميع بصير صفاته منه لا تتعدى القرآن والحديث. والخبر بضحك الله ولا نعلم كيف ذلك إلا بتصديق الرسول. وتبيين القرآن لا يصفه الواصفون ولا يحده أحد. تعالى الله عما يقول الجهمية والمشبهة قلت له: والمشبهة ما يقولون؟ قال: من قال بصر كبصري. ويد كيدي ـ وقال حنبل في موضع آخر ـ وقدم كقدمي. فقد شبه الله بخلقه وهذا يحده. وهذا كلام سوء وهذا محدود الكلام في هذا لا أحبه.

(١٢١) سورة الأعراف، الآية: ٥٤.

قال: عبد الله جردوا القرآن. وقال النبي - ﷺ - «يضع قدمه». نؤمن به ولا نحده ولا نرده على رسول ﷺ - بل نؤمن به. قال الله تبارك وتعالى: ﴿**وَمَا ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟**﴾ فقد أمرنا الله عز وجل بالأخذ بما جاء والنهي عما نهى. وأسماؤه وصفاته غير مخلوقة. ونعوذ بالله من الزلل والإرتياب والشك إنه على كل شيء قدير، قال الخلال: وناداني أبو القاسم أين الجبلي من حنبل في هذا الكلام وقال تبارك وتعالى: ﴿**لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ**﴾ ﴿**لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ**﴾ هذه صفات الله عز وجل وأسماؤه تبارك وتعالى. وقد روى البخاري في صحيحه عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: قال رجل لابن عباس إني أجد في القرآن أشياء تختلف علي. قال: فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون، ولا يكتمون الله حديثاً والله ربنا ما كنا مشركين. فقد كتموا في هذه الآية وقال ﴿**أَمِ ٱلسَّمَآءُ بَنَىٰهَا - إلى قوله - دَحَىٰهَآ**﴾ فذكر خلق السماء قبل خلق الأرض، ثم قال: ﴿**أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ - إلى - طَآئِعِينَ**﴾ فذكر في هذه الآية خلق الأرض قبل السماء وقال: وكان الله غفوراً رحيماً عزيزاً حكيماً سميعاً بصيراً فكأنه كان ثم مضى فقال لا أنساب في النفخة الأولى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله فلا أنساب عند ذلك ولا يتساءلون. في النفخة الآخرة أقبل بعضهم على بعض يتساءلون، وأما قوله: ما كنا مشركين ولا يكتمون الله حديثاً. فإن الله لا يغفر لأهل الإخلاص ذنوبهم قال المشركون تعالوا نقل لم نكن مشركين فختم على أفواههم فتنطق أيديهم فعند ذلك عرفوا أن الله لا يكتم حديثاً وعنده يود الذين كفروا الآية، وخلق الأرض في يومين ثم خلق السماء، ثم استوى إلى السماء فسواهن في يومين آخرين ثم دحا الأرض ودحاها أن أخرج منها الماء والمرعى وخلق الجبال والآكام وما بينهما في يومين آخرين فخلقت الأرض وما فيها من شيء في أربعة أيام وخلقت السموات في يومين وكان الله غفوراً رحيماً سمى نفسه ذلك، وذلك قوله إني لم أزل كذلك، فإن الله لم يرد شيئاً إلا أصاب فيه الذي أراد فلا يختلف عليك القرآن فإن كلا من عند الله هكذا رواه البخاري مختصراً ورواه البرقاني في صحيحه من الطريق الذي أخرجها البخاري بعينها من طريق شيخ البخاري بعينه بألفاظه التامة أن ابن عباس جاءه رجل فقال:

يـا بن عباس إني أجـد في القرآن أشياء تختلف عليَّ فقد وقع ذلك في صدري فقال ابن عباس: أتكذيب؟ فقال الرجل: ما هو بتكذيب ولكن اختلاف قال: فهلم ما وقـع في نفسك فقـال له الـرجل: اسمـع الله يقـول: فـلا أنسـاب بينهم يـومئـذ ولا يتساءلون، وقال في آية أخرى: ﴿فَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَآءَلُونَ﴾(١٢٢). وقال في آية أخرى: ﴿وَلَا يَكْتُمُونَ ٱللَّهَ حَدِيثاً﴾(١٢٣).

وقال في آية أخرى: ﴿وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾(١٢٤) فقد كتموا في هذه الآية وفي قول: ﴿أَمِ ٱلسَّمَآءُ بَنَـٰهَا، رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا، وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَـٰهَا، وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَـٰهَآ﴾(١٢٥) فذكر في هذه الآية: «خلق السماء قبل الأرض».

وقـال في الآية الأخـرى: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُـرُونَ بِـٱلَّـذِي خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِي يَـوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَاداً ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلْعَـٰلَمِينَ. وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَـٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْـوَٰتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ. ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَـرْهاً قَـالَتَآ أَتَيْنَـا طَآئِعِينَ﴾(١٢٦) وقـوله: ﴿وَكَـانَ ٱللَّهُ غَفُوراً رَّحِيماً﴾ ﴿وَكَانَ ٱللَّه عَـزِيزاً حَكِيمـاً﴾ ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعـاً بَصِيراً﴾، وكـأنه كـان ثم انقضى. فقال ابن عباس: هات ما في نفسك من هذا، فقال السائل: إذا أنبأتني بهذا فحسبي. قال ابن عباس، قوله: فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون، فهذا في النفخة الأولى ينفخ في الصور فيصعـق من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون ثم إذا كان في النفخة الأخرى قاموا فـأقبل بعضهم على بعض يتساءلون.

وأمـا قول الله عـزّ وجلّ: ﴿وَٱللَّهِ رَبِّنَـا مَا كُنَّـا مُشْرِكِينَ﴾(١٢٧) وقـولـه: ﴿وَلَا

---

(١٢٢) سورة الصافات، الآية: ٥٠.

(١٢٣) سورة النساء، الآية: ٤٢.

(١٢٤) سورة الأنعام، الآية: ٢٣.

(١٢٥) سورة النازعات، الآية: ٢٨: ٣٠.

(١٢٦) سورة: فصلت، الآية: ٩ ـ ١١.

(١٢٧) سورة: الأنعام، آية: ٢٣.

﴿يَكْتُمُونَ ٱللَّهَ حَدِيثاً﴾[١٢٨] فإن الله تعالى يوم القيامة يغفر لأهل الإخلاص ذنوبهم لا يتعاظم عليه ذنب أن يغفره ولا يغفر شركاً، فلما رأى المشركون قالوا إن ربنا يغفر الذنوب ولا يغفر الشرك تعالوا نقول إنا كنا أهل ذنوب ولم نكن مشركين. فقال الله تعالى أما إذا كتموا الشرك فاختم على أفواههم فيختم على أفواههم فتنطق أيديهم وأرجلهم بما كانوا يكسبون، فعند ذلك عرف المشركون أن الله لا يكتم حديثاً. فذلك قوله «يومئذ يود الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى بهم الأرض ولا يكتمون الله حديثاً».

وأما قوله: ﴿أَمِ ٱلسَّمَآءُ بَنَىٰهَا، رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا، وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَىٰهَا، وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ﴾[١٢٩] فإنه خلق الأرض في يومين قبل خلق السماء، ثم استوى إلى السماء فسواهن في يومين آخرين يعني ثم دحى الأرض ودحيها أن أخرج منها الماء والمرعى وشق فيها الأنهار وجعل فيها السبل وخلق الجبال والرمال والآكام وما فيها في يومين آخرين، فذلك قوله: ﴿وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ﴾ وقوله: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِي خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَاداً ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِيٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ﴾[١٣٠] وجعلت السموات في يومين آخرين.

وأما قوله: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعاً بَصِيراً﴾، ﴿غَفُوراً رَّحِيماً﴾ ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزاً حَكِيماً﴾. فإن الله جعل نفسه ذلك وسمى نفسه ذلك ولم ينحله أحد غيره وكان الله أي لم يزل كذلك ثم قال ابن عباس: احفظ عني ما حدثتك واعلم أن ما اختلف عليك من القرآن أشباه ما حدثتك، فإن الله لم ينزل شيئاً إلا أصاب به الذي أراد ولكن الناس لا يعلمون، فلا يختلف عليك القرآن فإن كلا من عند الله.

وهكذا رواه يعقوب بن سفيان في تاريخه عن شيخ البخاري كما رواه البرقاني وإنما يختلفان في يسير من الأحرف، وما ذكره أئمة السنة والحديث متعين لما جاء في الآثار من أنه سبحانه لم يزل كاملاً بصفاته، لم تحدث له صفة ولا تزول عنه صفة،

(١٢٨) سورة النساء، الآية: ٤٢.

(١٢٩) سورة النازعات، الآية: ٢٧ ـ ٣٠.

(١٣٠) سورة فصلت، الآية: ٩ ـ ١١.

ليس هو بمخالف لقولهم أنه ينزل كما يشاء ويجيء يوم القيامة كما يشاء وأنه استوى على العرش بعد أن خلق السموات. وأنه يتكلم إذا شاء، وأنه خلق آدم بيديه ونحو ذلك من الأفعال القائمة بذاته فإن الفعل الواحد من هذه الأفعال ليس مما يدخل في مطلق صفاته؛ ولكن كونه بحيث يفعل إذا شاء هو صفته، والفرق بين الصفة والفعل ظاهر، فإن تجدد الصفة أو زوالها يقتضي تغير الموصوف واستحالته، ويقتضي تجدد كمال له بعد نقص، أو تجدد نقص له بعد كمال، كما في صفات الموجودات كلها إذا حدث للموصوف ما لم يكن عليه من الصفات، مثل تجدد العلم بما لم يكن يعلمه، والقدرة على ما لم يكن يقدر عليه، ونحو ذلك أو زال عنه ذلك بخلاف الفعل.

وهكذا يقوله طوائف من أهل الكلام المخالفين للمعتزلة، والذين هم أقرب إلى السنة منهم، من المرجئة والكرامية وطوائف من الشيعة كما نقلوا عن الكرامية الذين يقولون إنه تحله الحوادث من القول والإرادة والاستمتاع والنظر، ويقولون مع ذلك: لم يزل الله متكلماً ولم يزل بمشيئته القديمة ولم يزل سميعاً بصيراً أجمعوا على أن هذه الحوادث لا توجب لله سبحانه وصفاً ولا هي صفات له سبحانه، والذين ينازعون في هذا من المعتزلة ومن اتبعهم من الأشعرية وغيرهم، فيقولون لو قام فعل حادث بذات القديم لاتصف به وصار الحادث صفة له إذ لا معنى لقيام المعاني واختصاصها بالذوات إلا كونها صفات لها، فلو قامت الحوادث من الأفعال والأقوال والارادات بذات القديم لاتصف بها كما اتصف بالحياة والقدرة والعلم والمشيئة، ولو اتصف بها لتغير بها والتغير عليه ممتنع، وهذا نزاع لفظي فإن تسمية هذا صفة وتغيراً لا يوافقهم الأولون عليه وليست اللغة أيضاً موافقة عليه، فإنها لا تسمي قيام الانسان وقعوده تغيراً له، ولا يطلق القول بأنه صفة له وإن أطلق ذلك فالنزاع اللفظي لا يضر إلا إذا خولفت ألفاظ الشريعة، وليس في الشريعة ما يخالف ذلك ولكن هؤلاء كثيراً ما يتنازعون في الألفاظ المجملة المتشابهة وقد قيل أكبر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء.

قال الإمام أحمد في وصف أهل البدع فهم مخالفون الكتاب مختلفون في الكتاب مجتمعون على مفارقة الكتاب يقولون على الله وفي الله وفي كتاب الله بغير علم ويتكلمون بالمتشابه من الكلام ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم والذين يبين أن مجرد الحركة في الجهات ليست تغيراً ما ثبت في صحيح مسلم عن أبي سعيد

عن النبي ﷺ أنه قال: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده. فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»(*) فأمر بتغيير المنكر باليد أو اللسان ومعلوم أن تغيير المنكر هو ما يخرجه عن أن يكون منكراً وذلك لا يحصل إلا بإزالة صورته وصفته بتحريكه من حيز إلى حيز، فتغيير الخمر لا يحصل بمجرد نقلها من حيز إلى حيز، بل بإراقتها أو إفسادها مما فيه استحالة صورتها وكذلك من رأى من يقتل غيره لم يكن تغيير ذلك بمجرد النقل الذي ليس فيه زوال صورة القتل بل لا بد من زوال صورة القتال وكذلك الزانيان وكذلك المتكلم بالبدعة والداعي ليس تغيير هذا المنكر بمجرد التحويل من حيز إلى حيز وأمثال ذلك كثيرة فإذا كان النبي ﷺ قد أمر بتغيير المنكر وذلك لا يحصل قط بمجرد النقل في الأحياز والجهات إذ الأحياز والجهات متساوية فهو منكر هنا كما أنه منكر هناك علم أن هذا لا يدخل في مسمى التغيير بل لا بد في التغيير من إزالة صورة موجودة وإن ذاك قد يحصل بالنقل لكن الغرض أن مجرد الحركة كحركة الشمس والقمر والكواكب لا يسمى تغيراً بخلاف ما يعرض للجسد من الخوف والمرض والجوع ونحو ذلك مما يغير صفته.

قلت وفي هذا الكلام الذي ذكره الإمام أحمد رد على الطائفتين المختلفتين في معنى قول أحمد وسائر السلف في معنى أن القرآن غير مخلوق هل المراد أنه قديم لازم لذاته لا يتعلق بالمشيئة والقدرة كالعلم أو المراد أنه لم يزل متكلماً كما يقال لم يزل خالقاً، وقد ذكر الخلاف في ذلك عن أصحاب الإمام أحمد أبو بكر عبد العزيز في كتاب المقنع، وذكره عنه القاضي أبو يعلى في كتاب البيان في القرآن مع أن القاضي وأتباعه يقولون بالقول الأول ويتأولون كلام أحمد المخالف لذلك على الأسماع ونحوه، وليس الأمر كذلك وهذه المسألة هي التي وقعت الفتنة بها بين الإمام أبي بكر بن خزيمة وبعض أصحابه.

وكلام أحمد والأئمة ليس هو قول هؤلاء ولا قول هؤلاء، بل فيه ما أثبته هؤلاء من الحق وما أثبته هؤلاء من الحق وكل من الطائفتين أثبت من الحق ما أثبته فإن الإمام أحمد قد بين أنه لم يزل الله متكلماً إذا شاء وإذا نظر ذلك بالعلم والقدرة والنور فليس كالمخلوقات البائنة عنه، لأن الكلام من صفاته وليس كالصفة القائمة به التي لا تتعلق

(*) سبق تخريج.

بمشيئته ولهذا قال أحمد في رواية حنبل: لم يزل الله متكلماً عالماً غفوراً. وقد ذكرنا كلام ابن عباس في دلالة القرآن على ذلك فذكر أحمد ثلاث صفات متكلماً عالماً غفوراً، فالتكلم يشبه العلم من وجه ويشبه المغفرة من وجه فلا يشبه بأحدهما دون الآخر فالطائفة التي جعلته كالعلم من وجه والطائفة التي جعلته كالمغفرة من كل وجه قصرت في معرفته وليس هذا وصفاً له بالقدرة على الكلام بل هو وصف له بوجود الكلام إذا شاء، وسيجيء كلام أحمد في رواية المروزي.

وقوله: «إن الله لم يخل من العلم والكلام» وليسا من الخلق لأنه لم يخل منهما ولم يزل الله متكلماً عالماً، فقد نفى عنهما الخلق في ذاته أو غير ذاته، وبين أنه لم يخل منهما، وهنا يبين أنه لم يخلق القرآن لا في ذاته ولا خارجاً عنه، وفي كلامه دليل على أن قول القائل تحله الحوادث أو لا تحله الحوادث كلاهما منكر عنده، وهو تقتضي أصوله لأن في نفي ذلك بدعة وفي إثباته أيضاً بدعة ولهذا أنكر أحمد على من قال القرآن محدث إذ كان معناه عندهم معنى الخلق المخلوق، كما روى الخلال عن الميموني أنه قال لأبي عبدالله. ما تقول فيمن قال إن أسماء الله محدثة. فقال: كافر.

ثم قال لي: الله من أسمائه، فمن قال إنها محدثة، فقد زعم أن الله مخلوق، وأعظم أمرهم عنده وجعل يكفرهم، وقرأ علي ﴿ٱللَّهَ رَبَّكُمْ وَرَبَّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ وذكر آية أخرى.

وقال الخلال سمعت عبد الله بن أحمد بن حنبل يحكي عن أبيه كلامه في داود الأصبهاني، وكتاب محمد بن يحيى النيسابوري فقال: جاءني داود فقال: تدخل على أبي عبد الله وتعلمه قصتي وأنه لم يكن مني يعني ما حكوا عنه. قال: فدخلت على أبي فذكرت له ذلك قال: ولم أعلم أنه على الباب ـ فقال لي: كذب قد جاءني كتاب محمد بن يحيى، هات تلك الضبارة قال الخلال وذكر الكلام فلم أحفظه جيداً، فأخبرني أبو يحيى عن زكريا أبو الفرج الرازي قال: جئت يوماً إلى أبي بكر المروزي وإذا عنده عبد الله بن أحمد. فقال له أبو بكر: أحب أن تخبر أبا يحيى ما سمعت من أبيك في داود الأصبهاني. فقال عبدالله: لما قدم داود من خراسان جاءني فسلم علي فسلمت عليه فقال لي قد علمت شدة محبتي لكم وللشيخ. وقد بلغه عني كلام فأحب أن تعذرني عنده وتقول له أن ليس هذا مقالتي أوليس كما قيل لك. فقلت: لا تريد؟

فأبى فدخلت إلى أبي فأخبرته أن داود جاء فقال إنه لا يقول بهذه المقالة وأنكر. قال: جئني بتلك الاضبارة [الكتب] فأخرج منها كتاباً فقال هذا كتاب محمد بن يحيى النيسابوري وفيه أنه يعني داود الأصبهاني ـ أحل في بلدنا الحال والمحل.

وذكر في كتابه أنه قال القرآن محدث فقلت له إنه ينكر ذلك. فقال: محمد بن يحيى أصدق منه لا نقبل قول عدو الله. أو نحو ما قال أبو يحيى وأخبرني أبو بكر المروزي بنحو ذلك. قال الخلال، وأخبرني الحسين بن عبدالله ـ يعني الخرقي ـ والد أبي القاسم صاحب المختصر، قال: سألت أبا بكر المروزي عن قصة داود الأصبهاني وما أنكر عليه أبو عبد الله فقال: كان داود خرج إلى خراسان إلى إسحاق بن راهويه، فتكلم بكلام شهد عليه أبو نصر بن عبد المجيد وشيخ من أصحاب الحديث من قطيعة الربيع، شهدوا عليه أنه قال القرآن محدث. فقال لي أبو عبدالله: من داود بن علي الأصبهاني لا فرج الله عنه. فقلت: هذا من غلمان أبي ثور، قال جاءني كتاب محمد بن يحيى النيسابوري أن داود الأصبهاني قال ببلدنا: إن القرآن محدث. ثم إن داود قدم إلى ههنا فذكر نحو قصة عبدالله. قال المروزي وحدثني محمد بن إبراهيم النيسابوري أن إسحاق بن إبراهيم بن راهويه لما سمع كلام داود في بيته وثب عليه إسحاق فضربه وأنكر عليه. هذه قصته.

قال الخلال أخبرني محمد بن جعفر الراشدي قال: لقيت ابن محمد بن يحيى بالبصرة عند بندار، فسألته عن داود فأخبرني بمثل ما كتب به محمد بن يحيى إلى أحمد بن حنبل، وقال: خرج من عندنا من خراسان بأسوأ حال وكتب لي بخطه وقال شهد عليه بهذا القول بخراسان علماء نيسابور.

قلت: أما الذي تكلم به عند إسحاق فأظنه كلامه في مسألة اللفظ فإنه قال: الأمرين كما قال الخلال، سمعت أحمد بن محمد بن عبدالله بن صدقة، سمعت أبا عبدالله محمد بن الحسن بن صبيح قال سمعت داود الأصبهاني يقول: القرآن محدث ولفظي بالقرآن مخلوق. قلت فأنكر الأئمة على داود قوله أن القرآن محدث لوجهين:

أحدهما: إن معنى هذا عند الناس كان معنى قول من يقول القرآن مخلوق.

وكانت الواقفة الذين يعتقدون أن الخلق مخلوق ويظهرون الوقف، فلا يقولون

مخلوق ولا غير مخلوق، ويقولون إنه محدث، ومقصودهم مقصود الذين قالوا هو مخلوق فيوافقونهم في المعنى ويستترون بهذا اللفظ فيمتنعون عن نفي الخلق عنه، وكان إمام الواقفة في زمن أحمد محمد بن شجاع الثلجي يفعل ذلك وهو تلميذ بشر المريسي وكانوا يسمونه ترس الجهمية، ولهذا حكى أهل المقالات عنه ذلك.

قال الأشعري في كتاب المقالات «القول في القرآن» قالت المعتزلة والخوارج وأكثر الزيدية والمرجئة وكثير من الرافضة: «إن القرآن كلام الله وإنه مخلوق لله لم يكن ثم كان وقال هشام بن الحكم ومن ذهب مذهبه أن القرآن صفة لله لا يقال مخلوق ولا أنه خالق هذه الحكاية عنه وزاد الثلجي في الحكاية عنه أنه قال: لا يقال غير مخلوق أيضاً كما لا يقال مخلوق لأن الصفات لا توصف.

وحكى زرقان عنه أن القرآن على ضربين إن كنت تريد المسموع فقد خلق الله الصوت المقطع وهو رسم القرآن، وأما القرآن ففعل الله، مثل العلم والحركة منه لا هو هو ولا هو غيره.

قال محمد بن شجاع الثلجي ومن وافقه من الواقفة: إن القرآن كلام الله وإنه محدث كان بعد أن لم يكن وبالله كان وهو الذي أحدثه وامتنعوا من إطلاق القول بأنه مخلوق. أو غير مخلوق وقال زهير: ألا يرى أن القرآن كلام الله محدث غير مخلوق وأنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد. وبلغني عن بعض المتفقهين كان يقول: إن الله لم يزل متكلماً بمعنى أنه لم يزل قادراً على الكلام، ويقول: إن كلام الله محدث غير مخلوق، قال وهذا قول داود الأصبهاني، وقال أبو معاذ التومني: القرآن كلام الله حدث وليس بمحدث وفعل ليس بمفعول وامتنع أن يزعم أنه خلق ويقول ليس يخلق ولا مخلوق وأنه قائم بالله ومحال أن يتكلم الله بكلام قائم بغيره، كما يستحيل أن يتحرك بحركة قائمة بغيره، وكذلك يقول في إرادة الله ومحبته وبغضه أن ذلك أجمع قائم بالله، وكان يقول: إن بعض القرآن أمر وهو الإرادة من الله الإيمان لأن معنى أن الله أراد الإيمان هو أنه أمر به. وحكى زرقان عن معمر أنه قال: إن الله تعالى خلق الجوهر، والأعراض التي هي فيه هي فعل الجوهر إنما هي فعل الطبيعة. فالقرآن فعل الجوهر الذي هو فيه بطبعه فهو لا خالق ولا مخلوق. وهو محدث للشيء الذي هو حال فيه بطبعه وحكي عن ثمامة بن أشرس النميري أنه قال: يجوز أن يكون من الله.

ويجوز أن يكون الله تعالى يبتدؤه فإن كان الله ابتدأه فهو مخلوق وإن كان فعل الطبيعة فهو لا خالق ولا مخلوق، قال وهذا قول عبد الله بن كلاب.

قال عبدالله بن كلاب: إن الله لم يزل متكلماً وإن كلام الله صفة له قائمة به وأنه قديم بكلامه. وأن كلامه قائم به. كما أن العلم قائم به. والقدرة قائمة به. وهو قديم بعلمه وقدرته. وأن الكلام ليس بحرف ولا صوت، ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتغاير. وأنه معنى واحد بالله تعالى، وأن الرسم هو الحروف المتغايرة دون قراءة القارىء. وأنه خطأ أن يقال كلام الله هو هو أو بعضه أو غيره، وأن العبارات عن كلام الله تعالى تختلف وتتغاير وكلام الله ليس بمختلف ولا متغاير كما أن ذكرنا الله يختلف ويتغاير والمدلول لا يختلف ولا يتغاير. وإنما سمي كلام الله عربياً لأن الرسم الذي هو العبارة عنه وهو قراءته عربي فسمي عربياً لعلة وكذلك سمي عبرانياً لعلة وهي أن الرسم الذي هو عبارة عنه عبراني وكذلك سمي أمراً لعلة ونهياً وخبراً لعلة ولم يزل الله متكلماً قبل أن يسمى كلامه أمراً قبل وجود العلة التي بها يسمى كلامه أمراً وكذلك القول في تسمية كلامه نهياً وخبراً، وأنكر أن يكون الباريء لم يزل مخبراً أو لم يزل ناهياً وقال إن الله لا بخلق شيئاً إلا قال له كن فيكون فيستحيل أن يكون قوله كن مخلوقاً قال: وزعم عبد الله بن كلاب أن ما يسمع الناس يتلونه هو عبارة عن كلام الله وأن موسى سمع الله متكلماً بكلامه وأن معنى قوله: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾(١٣١) معناه حتى يفهم كلام الله قال ويحتمل على مذهبه أن يكون معناه حتى يسمع التالين يتلونه قال: وقال بعض من أنكر خلق القرآن أن القرآن قد يكتب ويسمع وأنه متغاير غير مخلوق، وكذلك العلم غير القدرة والقدرة غير العلم وأن الله تعالى لا يجوز أن يكون غير صفاته وصفاته متغايرة وهو غير متغاير قال.

وقد حكي عن صاحب هذه المقالة أنه قال: بعض القرآن مخلوق وبعضه غير مخلوق فما كان منه مخلوقاً فمثل صفات المخلوقين وغير ذلك والأخبار عن أفعالهم قال وزعم هؤلاء أن الكلام غير محدث وأن الله تعالى لم يزل به متكلماً وأنه مع ذلك حروف وأصوات وأن هذه الحروف الكثيرة لم يزل الله متكلماً بها وحكي عن ابن الماجشون: إن نصف القران مخلوق ونصفه غير مخلوق وحكى بعض من يخبر عن

---

(١٣١) سورة التوبة، الآية: ٦.

المقالات: أن قائلاً من أصحاب الحديث قال ما كان علماً من علم الله في القرآن فلا نقول مخلوق ولا نقول غير الله وما كان منه أمراً أو نهياً فهو مخلوق. وحكى هذا الحاكي عن سليمان بن جرير قال وهو معه عندي قال وحكى محمد بن شجاع أن فرقة قالت أن القرآن هو الخالق وأن فرقة قالت هو بعضه، وحكى زرقان أن القائل بهذا وكيع بن الجراح وأن فرقة قالت إن الله هو بعض القرآن وذهب إلى أنه مسمى فيه فلما كان اسم الله في القرآن والاسم هو المسمى كان الله في القرآن وأن فرقة قالت هو أولى قائم بالله لم يسبقه قال الأشعري وكل القائلين بأن القرآن ليس بمخلوق كنحو عبد الله ابن كلاب ومن قال إنه محدث كنحو زهير ومن قال إنه محدث كنحو أبي معاذ التوني يقولون إن القرآن ليس بجسم ولا عرض قلت: محمد بن شجاع وزر قال ونحوهما هم من الجهمية ونقلهم عن أهل السنة فيه تحريف في النقل.

وقد ذكر الأشعري في أول كتابه في المقالات أنه وجد ذلك في نقل المقالات فإنه قال:

أما بعد، فإنه لا بد لمن أراد معرفة الديانات والتمييز بينها من معرفة المذاهب والمقالات ورأيت الناس في حكاية ما يحكون من ذكر المقالات ويصنفون في النحل والديانات، من بين مقصر فيما يحكيه، وغالط فيما يذكر من قول مخالفيه، وبين معتمد للكذب في الحكاية إرادة التشنيع على من خالفه ومن بين تارك للتقضي في روايته لما يرويه من اختلاف المختلفين، ومن بين من يضيف إلى قول مخالفيه ما يظن أن الحجة تلزمهم به. قال: وليس هذا سبيل الديانين ولا سبيل ألفاظ المتميزين، فحداني ما رأيت من ذلك على شرح ما التمست شرحه من أمر المقالات واختصار ذلك.

قلت: وهو نفسه وإن تحدى فيما ينقله ضبطاً وصدقاً، لكنه أكثر ما ينقله من مذاهب الذين لم يقف على كتبهم وكلامهم هو من نقل هؤلاء المصنفين في المقالات، كزرقان وهو معتزلي وابن الراوندي وهو شيعي، وكتب أبي علي الجبائي ونحوهم فيقع في النقل ما فيه من جهة هؤلاء مثل هذا الموضع، فإن ما ذكره محمد ابن شجاع عن فرقة أنها قالت ان القرآن هو الخالق وفرقة قالت هو بعضه، وحكاية زرقان أن القائل بهذا هو وكيع بن الجراح، هو من باب النقل بتأويلهم الفاسد،

وكذلك قوله أن فرقة قالت إن الله بعض القرآن وذهب إلى أنه مسمى فيه، فلما كان اسم الله في القرآن والاسم هو المسمى كان الله في القرآن، وذلك أن الذي قاله وكيع وسائر الأئمة أن القرآن من الله، يعنون أن القرآن صفة الله وأنه تعالى هو المتكلم به، وأن الصفة هي مما تدخل في مسمى الموصوف، كما روى الخلال حدثني أبو بكر السالمي، حدثني ابن أبي أويس سمعت مالك بن أنس يقول: القرآن كلام الله من الله وليس شيء من الله مخلوق ورواه اللالكائي من طريق عبد الله بن أحمد بن حنبل حدثني عبد الله بن يزيد الواسطي، سمعت أبا بكر أحمد بن محمد المعمري، سمعت ابن أبي أويس يقول، سمعت خالي مالك بن أنس وجماعة العلماء بالمدينة يذكرون القرآن، فقالوا: كلام الله وهو منه ليس من الله شيء مخلوق وقال الخلال أخبرنا علي بن عيسى أن حنبلاً حدثهم سمعت أبا نعيم الفضل بن دكين يقول: أدركت الناس ما يتكلمون في هذا ولا عرفنا هذا إلا بعد منذ سنين، القرآن كلام الله منزل من عند الله لا يؤول إلى خالق ولا مخلوق منه بدأ وإليه يعود، هذا الذي لم نزل عليه ولا نعرف غيره. قال الحلال أنبأنا المروزي أخبرني أبو سعيد ابن أخي حجاج الأنماطي، أنه سمع عمه يقول: القرآن كلام الله وليس من الله شيء مخلوق وهو منه.

وروى اللالكائي من حديث حمد بن الحسن الصوفي، حدثنا عبد الصمد مردويه قال: إجتمعنا إلى اسماعيل بن علية بعد ما رجع من كلامه. فكنت أنا وعلي فتى هشيم وأبو الوليد خلف الجوهري وأبو كنانة الأعور وأبو محمد سرور مولى المعلى صاحب هشيم فقال له علي فتى هشيم: نحب أن نسمع منك ما نؤديه إلى الناس في أمر القرآن فقال: القرآن كلام الله وليس من الله شيء مخلوق ومن قال إن شيئاً من الله مخلوق فقد كفر، وأنا أستغفر الله مما كان مني في المجلس.

وروى من طريق عبد الله بن أحمد بن حنبل قال أخبرت عن محرز بن عون قال محمد بن يزيد الواسطي: علمه وكلامه منه وهو غير مخلوق. وقال عبد الله أنبأنا إسحاق بن البهلول. سمعت ابن أبي أويس يقول: القرآن كلام الله ومن الله وما كان من الله فليس بمخلوق. وقال الخلال في كتاب السنة. أخبرني محمد بن سليمان قال قلت لأبي عبد الله أحمد بن حنبل ما تقول في القرآن عن أي قالة تسأل قلت كلام الله قال كلام الله وليس بمخلوق ولا تجزع أن تقول ليس بمخلوق فإن كلام الله من الله

ومن ذات الله وتكلم الله به وليس من الله شيء مخلوق.

وروى عن جماعة عن أحمد بن الحسن الترمذي قال سألت أحمد فقلت: يا أبا عبدالله قد وقع في أمر القرآن ما قد وقع فإن سئلت عنه ماذا أقول، فقال لي ألست أنت مخلوقاً؟ قلت نعم، فقال أليس كل شيء منك مخلوقاً؟ قلت نعم، قال فكلام الله أليس هو منه؟ قلت نعم قال فيكون شيء من الله عزّ وجلّ مخلوقاً قال الخلال وأخبرني عبيد الله بن حنبل حدثني حنبل سمعت أبا عبد الله يقول قال الله في كتابه العزيز: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾(١٣٢) فجبريل سمعه من الله تعالى، وسمعه النبي ﷺ من جبريل ﷺ وسمعه أصحاب النبي من النبي ﷺ فالقرآن كلام الله غير مخلوق ولا نشك، ولا نرتاب فيه وأسماء الله تعالى في القرآن وصفاته في القرآن أن القرآن من علم الله وصفاته منه فمن زعم أن القرآن مخلوق فهو كافر والقرآن كلام الله غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود، وقد كنا نهاب الكلام في هذا حتى أحدث هؤلاء ما أحدثوا وقالوا ما قالوا ودعوا الناس إلى ما دعوهم إليه فبان لنا أمرهم وهو الكفر بالله العظيم. ثم قال أبو عبد الله يزل الله عالماً متكلماً نعبد الله بصفات غير محدودة ولا معلومة إلا بما وصف بها نفسه سميع عليم غفور رحيم عالم الغيب والشهادة علام الغيوب؛ فهذه صفات الله تبارك وتعالى وصف بها نفسه لا تدفع ولا ترد وهو على العرش بلا حد كما قال ثم استوى على العرش كيف شاء المشيئة إليه والإستطاعة له ليس كمثله شيء وهو السميع البصير لا يبلغه صفة الواصفين وهو كما وصف نفسه نؤمن بالقرآن محكمه ومتشابهه كل من عند ربنا قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَـٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِۦ﴾(١٣٣) نترك الجدال في القرآن والمراد فيه لا نجادل ولا نماري ونؤمن به كله ونرده إلى عالمه تبارك وتعالى فهو أعلم به منه بدأ وإليه يعود قال أبو عبدالله وقال لي عبد الرحمن بن إسحاق كان الله ولا قرآن فقلت مجيباً له كان الله ولا علم، فالعلم من الله وله وعلم الله منه، والعلم غير مخلوق فمن قال انه مخلوق فقد كفر بالله وزعم أن الله مخلوق فهذا الكفر البين الصراح.

---

(١٣٢) سورة التوبة، الآية: ٦.

(١٣٣) سورة الأنعام، الآية: ٦٨.

قال وسمعت عبدالله بن أحمد قال ذكر أبو بكر الأعين قال سئل أحمد بن حنبل عن تفسير قوله، القرآن كلام الله منه خرج وإليه يعود فقال أحمد منه خرج هو المتكلم به وإليه يعود قال الخلال أخبرني حرب بن إسماعيل الكرماني حدثنا أبو يعقوب إسحق بن إبراهيم يعني ابن راهويه، عن سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار قال أدركت الناس منذ سبعين سنة أدركت أصحاب النبي ﷺ فمن دونهم يقولون الله خالق وما سواه مخلوق إلا القرآن فإنه كلام الله منه خرج وإليه يعود قال الخلال حدثني عبد الله بن أحمد، حدثني محمد بن إسحاق الصافاني، حدثني أبو حاتم الطويل، قال قال وكيع: من قال إن كلام الله ليس منه فقد كفر، ومن قال إن شيئاً منه مخلوق فقد كفر - وروى أبو القاسم اللالكائي قال ذكر أحمد بن فرح الضرير، وحدثني علي بن الحسين الهاشمي حدثنا عمي قال سمعت وكيع بن الجراح يقول من زعم أن القرآن مخلوق فقد زعم أن شيئاً من الله مخلوق فقلت يا أبا سفيان من أين قلت هذا؟ قال: لأن الله يقول ﴿ولَـٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلَ مِنِّي﴾ ولا يكون شيء من الله مخلوقاً، قال اللالكائي وكذلك فسره أحمد بن حنبل ونعيم بن حماد والحسن بن الصباح البزار، وعبد العزيز بن يحيى الكناني فهذا لفظ وكيع بن الجراح الذي سماه زرقان وهو لفظ سائر الأئمة الذين حرف محمد بن شجاع قولهم فإن قولهم كلام الله من الله يريدون به شيئين:

أحدهما: إنه صفة من صفاته والصفة مما تدخل في مسمى إسمه وهذا كما قال الإمام أحمد فالعلم من الله وله وعلم الله منه وكقوله وقول غيره من الأئمة ما وصف الله من نفسه وسمى من نفسه ولا ريب أن هذا يقال في سائر الصفات كالقدرة والحياة والسمع والبصر وغير ذلك فإن هذه الصفات كلها من الله أي مما تدخل في مسمى اسمه.

والثاني: يريدون بقولهم كلام الله منه أي خرج منه وتكلم به كقوله تعالى: ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِباً﴾(١٣٤) وذلك كقوله: ﴿وَلَـٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّي﴾(١٣٥). وقوله: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَـٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ﴾(١٣٦) وهذا

---

(١٣٤) سورة الكهف، الآية: ٥.

(١٣٥) سورة السجدة، الآية: ١٣.

(١٣٦) سورة الزمر، الآية: ١.

اللفظ والمعنى مما استفاضت به الآثار كما قد تقدم رواية عن ابن عباس أنه كان في جنازة فلما وضع الميت في اللحد قام رجل وقال اللهم رب القرآن أغفر له فوثب إليه ابن عباس فقال مه القرآن منه. وفي الرواية الأخرى فقال ابن عباس: القرآن كلام الله وليس بمربوب منه خرج وإليه يعود.

وقد رواه الطبراني في كتاب السنة أيضاً حدثنا أحمد بن القاسم بن مساور الجوهري حدثنا عاصم بن علي حدثنا أبي عن عمران بن حدير عن عكرمة قال كان ابن عباس في جنازة فلما وضع الميت في لحده قام رجل فقال: اللهم رب القرآن أوسع عليه مدخله اللهم رب القرآن أغفر له فالتفت إليه ابن عباس فقال: مه القرآن كلام الله وليس بمربوب منه خرج وإليه يعود ـ وقال الخلال حدثني المروذي في الكتاب الذي عرضه على أحمد بن حنبل، قال وقد أخبرني شيخ أنه سمع ابن عيينة يقول القرآن خرج من الله قال وحدثنا أبو عبد الله يعني أحمد بن حنبل، حدثنا ابن مهدي، عن معاوية بن صالح عن العلاء بن الحرث عن زيد بن أرطاة عن جبير بن نفير قال: قال رسول الله ﷺ: «إنكم لن ترجعوا إلى الله بشيء أفضل مما خرج منه»(١٣٧) يعني القرآن قال وحدثنا عباس الوراق وغيره عن أبي النضر هاشم بن القاسم حدثنا بكر بن حنيس عن ليث بن أبي سليم عن زيد بن أرطأة عن أبي أمامة قال قال رسول الله ﷺ: «ما تقرب العباد إلى الله بمثل ما خرج منه» يعني القرآن الحديث.

قلت: والأول المرسل أثبت من هذا، وقد رواهما الترمذي فقال: حدثنا أحمد بن منيع، حدثنا أبو النضر، حدثنا بكر بن خنيس، عن ليث بن أبي سليم، عن زيد بن أرطأة، عن أبي أمامة قال: قال النبي ﷺ: «ما أذن الله لعبد في شيء أفضل من ركعتين يصليهما، وأن البر ليذر على رأس العبد مادام في صلاته، وما تقرب العباد إلى الله بمثل ما خرج منه».

قال أبو النضر يعني القرآن. قال الترمذي هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وبكر بن حنيس قد تكلم فيه ابن المبارك وتركه في آخر أمره وقد روى هذا الحديث عن زيد بن أرطأة عن جبير بن نفير، عن النبي ﷺ ـ مرسلاً، حدثنا بذلك إسحاق بن منصور، حدثنا عبد الرحمن بن مهدي، عن معاوية عن العلاء بن الحرث

(١٣٧) سبق تخريجه.

عن زيد بن أرطأة عن جبير بن نفير قال قال النبي ﷺ: «إنكم لن ترجعوا إلى الله بأفضل مما خرج منه يعني القرآن».

وروى أبو القاسم اللالكائي حديث عمرو بن دينار المتقدم وذكره من طريق محمد بن جرير الطبري حدثنا محمد بن أبي منصور الأيلي، حدثنا الحكم بن محمد أبو مروان الأيلي، حدثنا ابن أبي عيينة سمعت عمرو بن دينار يقول: أدركت مشايخنا والناس منذ سبعين سنة يقولون القرآن كلام الله منه بدأ وإليه يعود. قال اللالكائي روى عبد العزيز بن منيب المروذي عن ابن عيينة بهذا اللفظ، قال ورواه عبد الرحمن بن أبي حاتم عن محمد بن عمار بن حريث، حدثنا أبو مروان الطبري بمكة وكان فاضلاً حدثنا سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار سمعت شيختنا منذ سبعين سنة يقولون القرآن كلام الله غير مخلوق.

قال محمد بن عمار وأن شيخته أصحاب رسول الله ﷺ ابن عباس وجابر، وذكر جماعة. قال ورواه محمد بن مقاتل المروذي سمعت أبا وهب وكان من ساكني مكة وكان رجل صدق عن ابن عيينة بهذا اللفظ، وكذلك رواه يزيد بن وهب عن سفيان ومحمد بن عبد الله بن مسرة عن سفيان بهذا اللفظ.

قلت: وكذلك رواه البخاري عن الحكم بهذا اللفظ لكنه اقتصر به على سفيان، فقال حدثني الحكم بن محمد الطبري كتبت عنه بمكة، حدثنا سفيان بن عيينة قال: أدركت شيختنا منذ سبعين سنة منهم عمرو بن دينار يقولون القرآن كلام الله وليس بمخلوق ولم يروه اللالكائي هكذا عن غير البخاري وإسحاق بن راهويه قد أثبت اللفظين جميعاً عن ابن عيينة عن عمرو مكتمل الاسناد والمتن وإنما سمى والله أعلم زرقان وكيعاً لأنه كان من أعلم الأئمة بكفر الجهمية وباطن قولهم وكان من أعظمهم ذماً لهم وتنفيراً عنهم، فبلغ الجهمية من ذمه لهم ما لم يبلغهم من ذم غيره إذ هم من أجهل الناس بالآثار النبوية وكلام السلف والأئمة كما يشهد بذلك كتبهم، ومحمد بن شجاع هذا مجروح متهم في روايته وترجمته في كتب الجرح والتعديل ترجمة معروفة وتجريح حكام الجرح والتعديل له مشهور.

قال البخاري في كتاب خلق الأفعال، حدثني أبو جعفر محمد بن عبد الله، حدثني محمد بن قدامة اللال الأنصاري قال سمعت وكيعاً يقول لا تستخفوا بقولهم

القرآن مخلوق فإنه شر قولهم إنما يذهبون إلى التعطيل.

قال البخاري وقال وكيع الرافضة شر من القدرية والحرورية شر منهما والجهمية شر هذه الأصناف قال الله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيماً﴾[138] ويقولون لم يكلم ويقولون الإيمان بالقلب.

قال البخاري: وقال وكيع إحذروا هؤلاء المرجئة وهؤلاء الجهمية والجهمية كفار والمريسي جهمي وعلمتم كيف كفروا قالوا تكفيك المعرفة وهذا كفر، والمرجئة يقولون الإيمان قول بلا فعل وهذا بدعة، فمن قال القرآن مخلوق فهو كافر بما أنزل على محمد ﷺ يستتاب فإن تاب وإلا ضربت عنقه، قال: وقال وكيع على المريسي لعنه الله يهودي هو أو نصراني، فقال له رجل كان أبوه أو جده يهودياً أو نصرانياً قال وكيع وعلى أصحابه لعنة الله القرآن كلام الله، وضرب وكيع إحدى يديه على الأخرى فقال هو ببغداد يقال له المريسي يستتاب فإن تاب وإلا ضربت عنقه.

قال البخاري: وسئل عبد الله بن إدريس عن الصلاة خلف أهل البدع فقال لم يزل في الناس إذا كان فيهم مرضى أو عدل فصل خلفه، فقلت: فالجهمية قال لا، هذه من المقاتل هؤلاء لا يصلى خلفهم ولا يناكحون وعليهم التوبة. وسئل حفص بن غياث فقال فيهم ما قال ابن إدريس قيل فالجهمية قال لا أعرفهم قيل له قوم يقولون القرآن مخلوق. قال: لا جزاك الله خيراً أوردت على قلبي شيئاً لم يسمع به قط. قلت فإنهم يقولونه، قال: هؤلاء لا يناكحون ولا تجوز شهادتهم.

وسئل ابن عيينة، فقال نحو ذلك، قال: فأتيت وكيعاً فوجدته من أعلمهم بهم فقال: يكفرون من وجه كذا ويكفرون من وجه كذا حتى أكفرهم من كذا وكذا وجهاً.

قلت: وهكذا رأيت الجاحظ قد شنع على حماد بن سلمة، ومعاذ بن معاذ قاضي البصرة بما لم يشنع به على غيرهما لأن حماداً كان معتنياً بجمع أحاديث الصفات وإظهارها، ومعاذ لما تولى القضاء رد شهادة الجهمية والقدرية فلم يقبل شهادة المعتزلة، ورفعوا عليه إلى الرشيد فلما اجتمع به حمده على ذلك وعظمه فلأجل معاداتهم لمثل هؤلاء الذين هم أئمة في السنة يشنعون عليهم بما إذا حقق لم يوجد مقتضياً لذم.

---

(١٣٨) سورة النساء، الآية: ١٦٤.

وأما ما حكاه الأشعري عن محمد بن شجاع أن فرقة قالت إن القرآن هو الخالق، وفرقة قالت هو بعضه. فقد ذكر الخلال في كتاب السنة ترجمة محمد بن شجاع وسبب أمر أحمد أهل السنة بهجره، فروى الخلال من مسائل أبي الحارث قال: قلت لأبي عبد الله قال لي ابن الثلاج سمعت رجلاً يقول القرآن هو الله، فقال لي عمه إنا بتنا عند أحمد بن نصر وكان ابن الثلاج معنا وكان عباس الأعور فتلا ابن عباس هذه الآية: ﴿فَإِنْ تَنَـٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ﴾[139] قال: إلى كتاب الله فهو يتأول عليه هذا قلت له إنا قلنا لابن الثلاج يقول إن لله علماً قال أنا لا أقول إن لله علماً، فقال أبو عبد الله استغفر الله وقلت له إني سمعته يقول كلام الله غير الله، فقال دعه يقول ما شاءكم يقول لي قال ابن الثلاج وشكاني.

قلت: فقد تبين بهذا أصل حكايته وهو أن ذكر أن الرد إلى الله هو الرد إلى القرآن فنقل عنه أن القرآن هو الله، ولعله كان من مقصود ذاك أن يستدل على أن القرآن صفة الله وأن الرد إليه، هو الرد إلى الله نفسه لأنه هو كلامه القائم به كما أن الرد إلى الرسول هو الرد إلى كلامه الذي قام به، وأنه لو كان القرآن إنما هو قائم ببعض الأجسام المخلوقة، لكان الرد إليه رداً إلى ذلك الجسم المخلوق لا إلى الله تعالى، فنقل عنه أنه جعل القرآن هو الخالق وهذا ابن الثلاج كان من أصحاب بشر المريسي فاظهر التوبة من ذلك، وأظهر الوقف في لفظ المخلوق دون لفظ المحدث كما حكاه الأشعري عنه ومقصوده مقصود من يقول هو مخلوق، وعرف الأئمة حقيقة حاله فلم يقبل الإمام أحمد وسائر أهل السنة هذه التوبة لأنها توبة غير صحيحة، حتى كان يعادي أهل السنة ويكذب عليهم حتى كذب على الإمام أحمد غير مرة.

وقد ذكر قصته أبو عبد الله الحسين بن عبد الله الخرقي خليفة المروذي والد أبي القاسم صاحب المختصر في الفقه في قصص الذين أمر أحمد بهجرانهم ومسألته للمروذي عنهم واحداً واحداً وأخبار المروذي له بما كان عنده في ذلك ونقل الخلال أخباره في كتاب السنة ما يوضح الأمر، فقال أخبرني الحسين بن عبدالله قال سألت أبا بكر المروذي عن قصة ابن الثلاج، فقال: قال لي أبو عبدالله جاءني هارون الحمال فقال إن ابن الثلاج تاب عن صحبة المريسي فأجيء به إليك قال، قلت لا ما أريد أن

(١٣٩) سورة النساء، الآية: ٥٩.

يراه أحد على بابي ، قال أحب أن أجيء به بين المغرب والعشاء، فلم يزل يطلب إلي قال قلت هو ذا يقول أجب فأي شيء أقول لك، قال: فجاء به فقلت له إذهب حتى تصح توبتك وأظهرها ثم رجع قال فبلغنا أنه أظهر الوقف.

قال أبو بكر المروذي فمضيت ومعي نفسان من أصحابنا، فقلت له: قد بلغني عنك شيء ولم أصدق به. قال: وما هو؟ قلت: نقف في القرآن، فقال: أنا أقول كلام الله فجعل يحتج بيحيى بن آدم وغيره أنهم وقفوا، فقلت له: هذا من الكتاب الذي أوصى لكم به عبيد بن نعيم. فقال: لا تذكر الناس.

فقلت له: أليس أجمع المسلمون جميعاً أنه من حلف بمخلوق أنه لا كفارة عليه؟ قال: نعم. قلت فمن حلف بالقرآن أليس قد أوجبوا عليه كفارة لأنه حلف بغير مخلوق؟ فقال: هذا متاع أصحاب الكلام، ثم قال إنما أقول كلام الله كما أقول أسماء الله فإنه من الله، ثم قال وأي شيء قام به أحمد بن حنبل، ثم قال علموكم الكلام وأومأ إلى ناحية الكرخ يريد أبا ثور وغيره، فقمنا من عنده فما كلمناه حتى مات.

وروى الخلال من وجهين عن زياد بن أيوب قال قلت لأبي عبدالله أحمد بن حنبل: يا أبا عبدالله، وعلماء الواقفة جهمية؟ قال: نعم مثل ابن الثلاج وأصحابه الذين يجادلون.

قلت: ولو فرض أن بعض أهل الإثبات أطلق القول بأن القرآن أو غيره من الصفات بعضه فهذا إما أن ينكر لأن يقال الصفة القائمة بالموصوف كالعلم والكلام لا يقال هي بعضه أو لأن الرب تبارك وتعالى لا يقال أن له بعضاً كما للأجسام بعض، فإن كان الانكار لأجل الأول فأهل الكلام متنازعون في صفات الجسم، هل يقال أنها بعض الجسم أو يقال هي غيره أو لا يقال هي غيره فذكر الاشعري عن ضرار بن عمرو أنه قال الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والرقة أبعاض الأجسام وأنها متجاورة، قال وحكي عنه مثل ذلك في الاستطاعة والحياة، وزعم أن الحركات والسكون وسائر الأفعال التي تكون من الأجسام أعراض لا أجسام.

وحكي عنه في التأليف أنه كان يثبته بعض الجسم فأما غيره ممن كان ينافي قوله في الأجسام فإنه كان يثبت التأليف والإجتماع والافتراق، والاستطاعة غير الاجسام

وقطع عنه الأشعري في موضع أنه كان يزعم أن الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل وأنها بعض المستطيع، وأن الانسان أعراض مجتمعة، وكذلك الجسم أعراض مجتمعة من لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ومحبة وغير ذلك وأن الأعراض قد يجوز أن تنقلب أجساماً، ووافقه على ذلك حفص الفرد وغيره وأن الإنسان قد يفعل الطول والعرض والعمق وأن ذلك أبعاض الجسم.

قال: وقال الأصم وهو عبد الرحمن بن كيسان الأصم استاذ إبراهيم بن إسماعيل بن علية الذي كان يناظر قال الأشعري فقال الأصم لا أثبت إلا الجسم الطويل العريض العميق ولم يثبت حركة غير الجسم ولا يثبت سكوناً غيره ولا قياماً غيره ولا قعوداً غيره ولا إجتماعاً غيره ولا حركة ولا سكوناً ولا لوناً ولا صوتاً ولا طعماً غيره ولا رائحة. قال الأشعري فأما بعض أهل النظر ممن يزعم أن الأصم قد علم الحركات والسكون والألوان ضرورة وإن لم يعلم أنها غير الجسم فإنه يحكي عنه أنه كان لا يثبت الحركة والسكون وسائر الأفعال وغير الجسم، ولا يحكي عنه أنه كان لا يثبت حركة ولا سكوناً ولا قياماً ولا قعوداً ولا اجتماعاً ولا افتراقاً على وجه من الوجوه وكذلك يقول في سائر الأعراض.

قلت: هذا القول الثاني أنها ثابتة لكن ليست غير الجسم هو الذي قد يقوله بعض العقلاء، فأما نفي وجودها فهو سفسطة من جنس نفي الجسم، وهذا القول هو قول غير هذا مثل هشام بن الحكم وغيره. قال الأشعري وقال هشام بن الحكم الحركات وسائر الأفعال من القيام والقعود والإرادة والكراهة والطاعة والمعصية وسائر ما يثبت المثبتون أعراضاً أنها صفات الأجسام لا هي الأجسام ولا غيرها إنها ليست بأجسام فيقع عليها التغاير. قال وقد حكي هذا عن بعض المتقدمين، وأنه كان يقول كما حكينا عن هشام وأنه لم يكن يثبت أعراضاً غير الأجسام وحكي عن هشام أنه كان لا يزعم أن صفات الإنسان أشياء لأن الأشياء هي الأجسام عنده، وكان يزعم أنها معان وليست بأشياء.

قلت: وهشام يقول ذلك أيضاً في صفات الله أنها ليست هو ولا غيره وطرد القول في جميع الصفات ودفع بذلك ما كانت المعتزلة تورده على الصفاتية من التناقض، قال: وقال قائلون منهم أبو الهذيل وهشام وبشر بن المعتمر، وجعفر بن

حرب، والاسكافي وغيرهم، الحركات والسكون والقيام والقعود والاجتماع والافتراق والطول والعرض والألوان والطعوم والروائح والأصوات والكلام والسكوت والطاعة والمعصية والكفر والإيمان وسائر أفعال الإنسان والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة أعراض غير الأجسام قال: وحكى زرقان عن جهم بن صفوان أنه كان يزعم أن الحركة جسم ومحال أن تكون غير الجسم لأن غير الجسم هو الله تعالى ولا يكون شيء يشبهه، قال وكان إبراهيم النظام فيما حكي عنه يزعم أن الطول هو الطويل وأن العرض هو العريض وكان يثبت الألوان والطعوم والروائح والأصوات والآلام والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة أجساماً لطافاً ويزعم أن حيز اللون هو حيز الطعم والرائحة وأن الأجسام اللطاف قد تحل في حيز واحد وكان لا يثبت عرضاً إلا الحركة فقط.

قال: وكان عباد بن سليمان يثبت الأعراض غير الأجسام فإذا قيل له تقول الحركة غير المتحرك والأسود غير السواد امتنع من ذلك. وقال: قولي في الجسم متحرك إخبار عن جسم وحركة فلا يجوز أن أقول الحركة غير المتحرك قال: وقال قائلون من أصحاب الطبائع، أن الأجسام كلها من أربعة طبائع حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وأن الطبائع الأربعة أجسام ولم يثبتوا شيئاً إلا هذه الطبائع الأربعة وأنكروا الحركات، وزعموا أن الألوان والطعوم والروائح هي الطبائع الأربع، وقال قائلون منهم أن الأجسام من أربعة طبائع وأثبتوا الحركات ولم يثبتوا عرضاً غيرها ويثبتون الألوان والروائح من هذه الطبائع، وقال قائلون: الأجسام من أربعة طبائع، روح سائحة فيها وأنهم لايعقلون جسماً إلا هذه الخمسة الأشياء وأثبتوا الحركات أعراضاً. قال: وقال قائلون بإبطال الأعراض والحركات والسكون وأثبتوا السواد وهو الشيء الأسود لا غيره، وكذلك البياض وسائر الألوان، وكذلك الحلاوة والحموضة وسائر الطعوم، وكذلك قولهم في الروائح والحرارة أنها الشيء الحار، وكذلك قولهم في الرطوبة والبرودة واليبوسة، وكذلك قولهم في الحياة أنها هي الحي وهؤلاء منهم من يثبت حركة الجسم وفعله غيره، ومنهم من لا يثبت عرضاً غير الجسم على وجه من الوجوه.

قلت: هذا القول في صفات المخلوقين يضاهي قول شيخ المعتزلة أبي الهذيل

في صفات الله قال الأشعري: قال شيخهم أبو الهذيل العلاف، أن علم الباري تعالى هو هو، وكذلك قدرته وسمعه وبصره وحكمته، وكذلك كان قوله في سائر صفات ذاته وكان يزعم إذا زعم أن الباري عالم فقد أثبت علماً هو الله ونفى عن الله جهلاً ودل على معلوم كان أو يكون، وإذا قال أن الباري قادر فقد أثبت قدرة هي الله تعالى ونفى عن الله عجزاً ودل على مقدور كان أو يكون، وكذلك كان قوله في سائر صفات الذات على هذا التثبيت وكان إذا قيل له حدثنا عن علم الله الذي هو الله أتزعم أنه قدرته أبى ذلك، وإذا قيل له فهو غير قدرته أنكر ذلك وهذا نظير ما أنكره من قول مخالفيه أن علم الله لا يقال هو الله ولا يقال غيره، وكان إذا قيل له فقل ان الله علم ناقض ولم يقل أنه علم الله هو الله. قال وكان يسأل فيمن يزعم أن طول الشيء هو هو: وكذلك عرضه فيقول إن طوله هو عرضه. قال وهذا راجع عليه في قوله ان علم الله هو الله وإن قدرته هي هو لأنه إذا كان علمه هو هو وقدرته هي هو فواجب أن يكون علمه هو قدرته والالزام التناقض، قال: وهذا أخذه أبو الهذيل عن ارسطاطاليس وذلك أن ارسطاطاليس قال في بعض كتبه ان الباري علم كله قدرة كله حياة كله سمع كله بصر كله فحسن اللفظ عند نفسه وقال علمه هو هو.

قلت: هو قول أرسطووأصحابه أن العقل والعاقل والمعقول شيء واحد وكذلك العناية.

قلت: فهذه نقول أهل الكلام بعضهم عن بعض أنهم يجعلون الصفة هي الموصوف في الخالق والمخلوق فهو لا يناسب قولهم أن الكلام هو المتكلم.

وأما أهل السنة والاثبات فقد ظهر كذب النقل عنهم، وأما إطلاق القول بأن الصفة بعض الموصوف أو أنها ليست غيره فقد قال ذلك طوائف من أئمة أهل الكلام وفرسانهم، وإذا حقق الأمر في كثير من هذه المنازعات لم يجد العاقل السليم العقل ما يخالف ضرورة العقل لغير غرض، بل كثير من المنازعات يكون لفظياً أو اعتبارياً فمن قال إن الأعراض بعض الجسم أو أنها ليست غيره، ومن قال إنها غيره يعود النزاع بين محققيهم إلى لفظ واعتبار واختلاف اصطلاح في مسمى بعض وغيره كما قد أوضحنا ذلك في بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ويسمى أيضاً تخليص التلبيس من كتاب التأسيس الذي وضعه أبو عبدالله الرازي في نفي الصفات

الخبرية، وبين ذلك على أن ثبوتها يستلزم افتقار الرب تعالى إلى غيره وتركيبه من الأبعاض، وبينا ما في ذلك من الألفاظ المشتركة الجملة فهذا إن كان أحد أطلق لفظ البعض على الذات وغيره من الصفات وقال إنه بعض الله وأنكر ذلك عليه لأن الصفة ليست غير الموصوف مطلقاً وإن كان الانكار لأنه لا يقال في صفات الله لفظ البعض، فهذا اللفظ قد نطق به أئمة الصحابة والتابعين وتابعيهم ذاكرين وآثرين.

قال أبو القسم الطبراني في كتاب السنة: حدثنا حفص بن عمرو حدثنا عمرو ابن عثمان الكلابي حدثنا موسى بن أعين عن الأوزاعي عن يحيى بن أبي كثير عن عكرمة عن ابن عباس قال: إذا أراد الله أن يخوف عباده أبدا عن بعضه للأرض فعند ذلك تزلزلت وإذا أراد الله أن يدمدم على قوم تجلى لها عز وجل.

وقد جاء في الأحاديث المرفوعة في تجليه سبحانه للجبل ما رواه الترمذي في جامعه، حدثنا عبدالله بن عبد الرحمن يعني الدارمي أنبأنا سليمان بن حرب حدثنا حماد بن سلمة عن ثابت عن أنس أن النبي ﷺ - قرأ هذه الآية: ﴿**فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا**﴾(١٤٠) قال حماد هكذا وأمسك سليمان بطرف إبهامه على أنملة أصبعه اليمنى قال فساخ الجبل وخر موسى صعقاً.

قال الترمذي هذا حديث حسن غريب صحيح لا نعرفه إلا من حديث حماد بن سلمة.

وقال أبو بكر بن أبي عاصم في كتاب السنة حدثنا حسين بن الأسود. حدثنا عمرو بن محمد العنقري، حدثنا أسباط عن السدي عن عكرمة عن ابن عباس: ﴿**فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ**﴾(١٤١) قال ما تجلى منه إلا مثل الخنصر قال فجعله دكاً، قال تراباً وخر موسى صعقاً، غشي عليه، فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك عن أن أسألك الرؤية وأنا أول المؤمنين. قال أول من آمن بك من بني إسرائيل.

ورواه الطبراني قال حدثنا محمد بن إدريس بن عاصم الحمال، حدثنا إسحاق ابن راهويه، حدثنا عمرو بن محمد العنقري فذكره عن ابن عباس: فلما تجلى ربه

---

(١٤٠) سورة الأعراف، الآية: ١٤٣.

(١٤١) سورة الأعراف، الآية: ١٤٣.

للجبل، قال ما تجلى منه إلا مثل الخنصر فجعله دكاً قال تراباً.

ورواه البيهقي في كتاب إثبات الرؤية له أخبرنا محمد بن عبدالله الحافظ، حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، حدثنا محمد بن إسحاق يعني العدفاني، حدثنا عمرو بن طلحة في التفسير، حدثنا أسباط عن السدي عن عكرمة عن ابن عباس، أنه قال: تجلى منه مثل طرف الخنصر فجعله دكاً. والصفاني ومن فوقه إلى عكرمة روى لهم مسلم في صحيحه؟ وعكرمة روى له البخاري في صحيحه.

وروى الثوري وحماد بن سلمة وسفيان بن عيينة بعضهم عن ابن أبي نجيح وبعضهم عن منصور عن مجاهد عن عبيد بن عمير في قوله في قصة داود: ﴿وَإِنَّ لَهُ عِندَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَئَابٍ﴾[142] قال يدنيه حتى يمس بعضه، وهذا متواتر عن هؤلاء، وممن رواه الإمام أبو بكر أحمد بن عمرو بن أبي عاصم النبيل في كتاب السنة حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة عن وكيع عن سفيان عن منصور عن مجاهد عن عبيد بن عمير ﴿وَإِنَّ لَهُ عِندَنَا لَزُلْفَىٰ﴾ قال ذكر الدنو منه حتى أنه يمس بعضه، وقال حدثنا أبو بكر حدثنا ابن فعنيل عن ليث عن جاهد: ﴿عَسَىٰ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَّحْمُوداً﴾[143] قال: يقعده معه على العرش.

وقال الإمام أبو بكر بن أبي عاصم في كتاب السنة، حدثنا فضيل بن سهل، حدثنا عمرو بن طلحة القناد، حدثنا أسباط بن نصر عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس قال: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾ قال إن النبي ﷺ - رأى ربه فقال له رجل أليس قد قال الله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَارَ﴾ فقال له عكرمة أليس ترى السماء؟ قال بلى. قال أفكلها ترى؟ ففي هذه أن عكرمة أخبر قدام ابن عباس، أن إدراك البصر هي رؤية المدرك كله دون رؤية بعضه، فالذي يرى السماء ولا يراها كلها ولا يكون مدركاً لها، وجعل هذا تفسيراً لقوله: «لا تدركه الأبصار» وأقره ابن عباس على ذلك ومع هذا هؤلاء الذين نقل عنهم هذا اللفظ فقد نقل عنهم أيضاً إنكار تبعضه سبحانه وتعالى، وبين الناقلون معنى ذلك.

قال الحافظ أبو الشيخ الأصبهاني في كتاب السنة حدثني عبد الرحمن بن

(١٤٢) سورة: صّ، الآية: ٤٠.

(١٤٣) سورة الإسراء، الآية: ٧٩.

محمد الآملي عن موسى بن عيسى بن حماد بن زغبة. حدثنا نعيم بن حماد، حدثنا نوح بن مريم عن إبراهيم بن ميمون عن عكرمة قال: جاء نجدة الحروري إلى ابن عباس فقال يا أبا عباس، نبئنا كيف معرفتك بربك تبارك وتعالى فإن من قبلنا اختلفوا علينا فقال ابن عباس: من نصب دينه على القياس لم يزل الدهر في التباس، مائلاً عن المنهاج، ظاعنا في الأعوجاج، ضالاً عن السبيل، قائلاً غير جميل، أعرفه بما عرف به نفسه تبارك وتعالى من غير رؤية.

قال نعيم يعني في الدنيا واصفه بما وصف به نفسه، لا يدرك بالحواس، ولا يقاس بالناس، معروف بغير شبيه، ومتدان في بعده.

قال نعيم: يقول هو على العرش. ولا يخفى عليه خافية. لا تتوهم ديموميته ولا يمثل بخليقته. ولا يجور في قضية. الخلق إلى ما علم منقادون. وعلى ما سطر في المكنون من كتابه ماضون. لا يعلمون بخلاف ما منهم علم ولا غيره. يريدون فهو قريب غير ملتزق يعني قريباً بعلمه وبعيداً غير منقض يحقق ولا يمثل ويوجد ولا يبعض. قال نعيم لا يقال بعضه على العرض وبعضه على الأرض يدرك بالآيات. ويثبت بالعلامات. هو الكبير المتعال تبارك وتعالى.

قلت: هذا الكلام في صحته عن ابن عباس نظر والذي يغلب على الظن أنه ليس من كلام ابن عباس. ونوح بن أبي مريم له مفاريد من هذا النمط. ولكن لا ريب أن نعيم بن حماد ذكر ذلك في كتبه التي صنفها في الرد على الجهمية. وهو قد نفى تبعيضه بالمعنى الذي فسره. وهذا ما لا يستريب فيه المسلمون. وهذا مما دل عليه قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ، ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ كما قد بسطنا الكلام فيه في موضعه في الكلام على من تأول هذه السورة على غير تأويلها ولا ريب أن لفظ البعض والجزء والغير الفاظ مجملة فيها إيهام وإبهام فإنه قد يقال ذلك على ما يجوز أن يوجد منه شيء دون شيء بحيث يجوز أن يفارق بعضه بعضاً. وينفصل بعضه عن بعض أو يمكن ذلك فيه.

كما يقال: حد الغيرين ما جاز مفارقة أحدهما للآخر كصفات الأجسام المخلوقة من أجزائها وأعراضها فإنه يجوز أن تتفرق وتنفصل، والله سبحانه منزه عن ذلك كله مقدس عن النقائص والآفات، وقد يراد بذلك ما يعلم منه شيء دون شيء

فيكون المعلوم ليس هو غير المعلوم وإن كان لازماً له لا يفارقه والتغاير بهذا المعنى ثابت لكل موجود فإن العبد قد يعلم وجود الحق ثم يعلم أنه قادر ثم أنه عالم ثم أنه سميع بصير وكذلك رؤيته تعالى كالعلم به فمن نفى عنه وعن صفاته التغاير والتبعيض بهذا المعنى فهو معطل جاحد للرب فإن هذا التغاير لا ينتفي إلا عن المعدوم.

وهذا قد بسطناه في كتاب بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية في الكلام على سورة الإخلاص وغير ذلك بسطاً بيناً ومن علم ذلك زالت عنه الشبهات في هذا الباب، فقول السلف والأئمة ما وصف الله من الله وصفاته منه، وعلم الله من الله وله نحو ذلك مما استعملوا فيه لفظ من، وإن قال قائل معناها التبعيض فهو تبعيض بهذا الإعتبار كما يقال إنه تغاير بهذا الاعتبار ثم كثيراً من الناس يمتنع أو ينفي لفظ التغاير والتبعيض ونحو ذلك، وبعض الناس لا يمتنع من لفظ التغاير ويمتنع من لفظ التبعيض، وبعضهم لا يمتنع من اللفظين إذا فسر المعنى وأزيلت عنه الشبهة والإجمال الذي في اللفظ.

ولا ريب أن الجهمية تقول في هذا الباب ما هم متناقضون فيه تناقضاً معلوماً بالبديهة ثم إن الذين ينفون أن لا يتصف إلا بالمعدوم فيتناقضون ويعطلون فإنهم يقولون إن كونه واحداً يمتنع أن يكون له صفة بوجه من الوجوه، لأن ذلك يوجب الكثرة والعددية قالوا ويجب تنزيهه عن ثبوت عدد وكثرة في وصف أو قدرة ثم إنهم يضطرون إلى أن يقولوا هو قديم حق رب حي عليم قدير ونحو ذلك من المعاني التي يمكن علمنا ببعضها دون بعض والمعلوم ليس هو الذي ليس بمعلوم، وذلك يقتضي ما فروا منه مما سموه تعدداً وكثرة وتبعيضاً وتغايراً، فهذا تناقضهم ثم إن سلب ذلك لا يكون إلا عن المعدوم وأما الموجود فإما قديم وإما محدث وإما موجود بنفسه وإما ممكن مفتقر إلى غيره وأن الموجود إما قائم بنفسه وإما قائم بغيره إلى غير ذلك من المعاني التي تميز بها الموجودات بعضها عن بعض إذ لكل موجود حقيقة خاصة يميز بها يعلم منها شيء دون شيء وذلك هو التبعيض والتغاير الذي يطلقون إنكاره وهذا أصل نفاة الجهمية المعطلة وهم كما قال الأئمة لا يثبتون شيئاً في الحقيقة.

ولهذا قال الإمام أبو عمر بن عبد البر الذي أقول أنه إذا نظر إلى إسلام أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وسعد وسعيد وعبد الرحمن وسائر المهاجرين والأنصار وجميع

الوفود الذين دخلوا في دين الله أفواجاً علم أن الله عز وجل لم يعرفه واحد منهم إلا بتصديق النبيين وبإعلام النبوة ودلائل الرسالة. لا من قبل حركة ولا سكون ولا من باب الكل والبعض ولا من باب كان ويكون ولو كان النظر في الحركة والسكون عليهم واجباً وفي الجسم ونفيه والتشبيه ونفيه لازماً ما أضاعوه، ولو أضاعوا الواجبات لما نطق القرآن بتزكيتهم وتقديمهم ولا أطنب في مدحهم وتعظيمهم ولو كان ذلك من علمهم مشهوراً ومن أخلاقهم معروفاً لاستفاض عنهم واشتهروا به كما اشتهروا بالقرآن والروايات وقول رسول الله ﷺ «ينزل ربنا إلى سماء الدنيا» عندهم مثل قول الله: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾ ومثل قوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾[١٤٤] كلهم يقول ينزل ويتجلى ويجيء بلا كيف، ولا يقولون كيف يجيء وكيف يتجلى وكيف ينزل، وفي قوله ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾ دلالة واضحة أنه لم يكن قبل ذلك متجلياً للجبل، وفي ما يفسر لك حديث التنزيل ومن أراد أن يقف على أقاويل العلماء في قوله فلما تجلى ربه للجبل فلينظر في تفسير بقي بن مخلد وتفسير محمد ابن جرير وليقف على ما ذكرا من ذلك والله أعلم.

وقد ذكر القاضي أبو يعلى في كتاب أبطال التأويلات لأخبار الصفات ما رواه عبدالله بن أحمد بن حنبل حدثني أبي حدثنا أبو المغيرة الخولاني حدثنا الأوزاعي حدثني يحيى بن أبي كثير عن عكرمة قال: إن الله إذا أراد أن يخوف عبادة أبدى عن بعضه إلى الأرض فعند ذلك تزلزل، وإذا أراد أن يدمر على قوم تجلى لها. قال ورواه ابن فورك عن يحيى بن أبي كثير عن عكرمة عن ابن عباس أن الله تبارك وتعالى إذا أراد أن يخوف أهل الأرض أبدى عن بعضه، وإذا أواد أن يدمر عليها تجلى لها ثم قال أما قوله أبدى عن بعضه فهو على ظاهره وأنه راجع إلى الذات إذ ليس في حمله على ظاهره ما يحيل صفاته ولا يخرجها عما تستحق. فإن قيل بل في حمله على ظاهره ما يحيل صفاته لأنه يستحيل وصفه بالكل والبعض والجزء فوجب حمله على إبداء بعض آياته وعلاماته تحذيراً وإنذاراً قيل لا يمتنع إطلاق هذه الصفة على وجه لا يفضي إلى التجزئة والتبعيض، كما أطلقنا تسمية يد ووجه لا على وجه التجزئة والتبعيض وإن كنا نعلم أن اليد في الشاهد بعض الجملة قال: وجواب آخر وهو أنه لو جاز أن يحمل

(١٤٤) سورة الفجر، الآية: ٢٢.

قوله وإذا أبدى عن بعضه على بعض آياته لوجب أن يحمل قوله أراد أن يدمر على قوم تجلى لها على جميع آياته ومعلوم أنه لم يدمر قرية بجميع آياته لأنه قد أهلك بلاداً كل بلد بغير ما أهلك به الآخر وكذلك قال الإمام أحمد فيما أخرجه في الرد على الجهمية لما ذكر قول جهم قال فتأول القرآن على غير تأويله وكذب بأحاديث النبي ﷺ ـ وزعم أن من وصف من الله شيئاً مما يصف به نفسه في كتابه أو حدث عنه رسوله كان كافراً فبين أحمد في كلامه أن من الله ما يوصف وأنه يوصف بذلك فذلك موصوف والرب موصوف به وهذا كلام سديد، فإن الله في كلامه وصف ما وصف من علمه وكلامه وخلقه بيديه وغير ذلك، وهو موصوف بهذه المعاني التي وصفها ولذلك سميت صفات فإن الصفة أصلها وصفة مثل جهة أصلها وجهة وعدة وزنة أصلها وعدة ووزنة وهذا المثال وهو فعله قد يكون في الأصل مصدراً كالعدة والوعد فكذلك الصفة وموصوف وقد يكون بمعنى المفعول كقولهم، حلية ووجهه وشرعة وبدعة فإن فعلاً يكون بمعنى المفعول كقوله «بذبح عظيم» أي بمذبوح والشرعة المشروعة والبدعة والوجة هي الجهة التي يتوجه إليها، فكذلك قد يقال في لفظ الصفة إن لم تنقل عن المصدر أنها الموصوفة.

وعلى هذا ينبني نزاع الناس هل الوصف والصفة في الأصل بمعنى واحد بمعنى الأقوال ثم استعملا في المعاني تسمية للمفعول باسم المصدر إذ الوصف هو القول الذي هو المصدر والصفة هي المفعول الذي يوصف بالقول وأكثر الصفاتية على هذا الثاني، وقولهم أيضاً يصح على القول الأول كما كنا نقرره قبل ذلك، إذ أهل العرف قد يخصون أحد اللفظين بالنقل دون الآخر، لكن تقرير قولهم على هذه الطريقة الثانية أكمل وأتم كما ذكرناه هنا.

فقول أحمد وغيره: فمن وصف من الله شيئاً مما يصف به نفسه فالشيء الموصوف هو الصفة كعلمه ويديه، وهذه الصفة الموصوفة وصف الله بها نفسه أي أخبر بها عن نفسه وأنبتها لنفسه، كقوله: ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ وقوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾(١٤٥).

ثم قال أحمد: فإذا قيل لهم من تعبدون؟ قالوا: نعبد من يدبر أمر هذا الخلق.

(١٤٥) سورة صٓ، الآية: ٧٥.

فقلنا: هذا الذي يدبر أمر هذا الخلق هو مجهول لا يعرف بصفة؟ قالوا: نعم، فقلنا: قد عرف المسلمون أنكم لا تأتمون بشيء وإنما تدفعون عن أنفسكم الشنعة بما تظهرون إلى أن قال لهم فقد جمعتم في مسألة الكلام كما تقدم ذكر لفظه بين كفر وتشبيه فتعالى عن هذه الصفة إلى قوله قال فقالوا: لا تكونون موحدين أبداً حتى تقولوا قد كان الله ولا شيء، فقلنا نحن نقول قد كان الله ولا شيء، ولكن إذا قلنا إن الله لم يزل بصفاته كلها أليس إنما نصف إلهاً واحداً بجميع صفاته وضربنا لهم في ذلك مثلاً فقلنا أخبرونا عن هذه النخلة أليس لها جذع وكرب وليف وسعف وخوص وجمار واسمها اسم شيء واحد وسميت نخلة بجميع صفاتها فكذلك الله وله المثل الأعلى بجميع صفاته إله واحد لا نقول إنه قد كان في وقت من الأوقات لا يعلم حتى خلق فعلم والذي لا يعلم هو جاهل ولكن نقول لم يزل الله عالماً قادراً مالكاً لامتى ولا كيف وقد سمى الله رجلاً كافراً اسمه الوليد بن المغيرة المخزومي فقال: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً﴾[١٤٦] وقد كان الله سماه وحيداً له عينان وأذنان ولسان وشفتان ويدان ورجلان وجوارح كثيرة، فقد سماه وحيداً بجميع صفاته فكذلك الله وله المثل الأعلى هو بجميع صفاته إله واحد فقد بين أن ما لا يعرف بصفة فهو معدم وهذا حق وبين أنه متعال عن الصفة التي وصفه بها الجهمية وذكر أنه إذا قلنا لم يزل بصفاته كلها إنما نصف إلهاً واحداً وبين أن النبات والحيوان يسمى واحداً وإن كان له صفات هي كالجذع والكرب من النخلة، وكاليد والرجل من الإنسان فالرب أولى أن يكون واحداً وإن كان له صفات، إذ هو أحق بالوحدانية واسم الواحد من المخلوقات التي قد تتفرق صفاتها وتتبعض وتكون مركبة منها، والرب تعالى «أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد» والمقصود أنه سمى هذه الأمور صفات أيضاً.

ونظير ذلك ما ذكره أبو عمر بن عبد البر في التمهيد في شرح الموطأ بعد أن قال: أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة والإيمان بها وحملها على الحقيقة لا على المجاز، إلا أنهم لا يكيفون شيئاً من ذلك ولا يجدون فيه صفة محصورة.

وأما أهل البدع والجهمية والمعتزلة كلها والخوارج فكلهم ينكرها ولايحمل شيئاً

(١٤٦) سورة المدثر، الآية: ١١.

منها على الحقيقة، ويزعمون أن من أقر بها مشبه وهم عند من أقر بها نافون للمعبود بلا سوف، والحق فيما قاله القائلون بما ينطق به كتاب الله وسنة رسوله وهم أئمة الجماعة والحمد لله.

روى حرملة بن يحيى سمعت عبدالله بن وهب يقول سمعت مالك بن أنس يقول: من وصف شيئاً من ذات الله مثل قوله وقالت اليهود يد الله مغلولة فأشار بيده إلى عنقه، ومثل قوله وهو السميع البصير فأشار إلى عينه وأذنه أو شيئاً من يديه قطع ذلك منه لأنه شبه الله بنفسه، ثم قال مالك:

أما سمعت قول البراء حين حدث أن النبي ﷺ ـ لا يضحي بأربع من الضحايا وأشار البراء بيده كما أشار النبي ﷺ ـ قال البراء ويدي أقصر من يد رسول الله ﷺ فكره البراء أن يصف يد رسول الله ﷺ ـ إجلالاً له وهو مخلوق فكيف الخالق الذي ليس كمثله شيء انتهى.

والمقصود قوله من وصف شيئاً من ذات الله فجعل الموصوف من ذات الله وغالب كلام السلف على هذا، كقول عبد العزيز بن عبدالله بن أبي سلمة الماجشون نظير مالك في كلامه المشهور في الصفات.

وقد رواه بالإسناد أبو بكر الأثرم وأبو عمرو الطلمنكي وأبو عبدالله بن بطة في كتبهم وغيرهم قال: أما بعد فقد فهمت ما سئلت فيما تتابعت الجهمية ومن خلفها في صفة الرب العظيم الذي فاقت عظمته الوصف والتقدير وكلت الألسن عن تفسير صفته وانحسرت العقول دون معرفة قدره ردت عظمته العقول فلم تجد مساغاً فرجعت خاسئة وإنما أمروا بالنظر والتفكر فيما خلق بالتقدير وإنما يقال كيف لمن لم يكن مرة ثم كان فأما الذي لا يحول ولا يزول ولم يزل وليس له مثل فإنه لا يعلم كيف هو إلا هو، وكيف يعرف قدر من لم يبدأ ومن لا يموت ولا يبلى وكيف يكون لصفة شيء منه حد أو منتهى يعرفه عارف أو يحد قدره واصف، على أنه الحق المبين لا حق أحق منه ولا شيء أبين منه. الدليل على عجز العقول عن تحقيق صفته عجزها عن تحقيق صفة أصغر مخلوقاته لا تكاد تراه صغيراً يحول ويزول ولا يرى له سمع ولا بصر لما يتقلب به ويحتال من عقله أعضل بك وأخفى عليك مما ظهر من سمعه وبصره فتبارك الله أحسن الخالقين وخالقهم وسيد السادة وربهم ليس كمثله شيء وهو السميع البصير،

إعرف رحمك الله تعالى وغناك عن تكلف صفة ما لم يصف الرب من نفسه بعجزك عن معرفة قدر ما وصف منها إذا لم تعرف قدر ما وصف، فما كلفك علم ما لم يصف، هل يستدل بذلك على شيء من طاعته أو ينزجر به عن معصيته.

فأما الذي جحد ما وصف الرب من نفسه تعمقاً وتكلفاً قد استهوته الشياطين في الأرض حيران فصار يستدل بزعمه على جحد ما وصف الرب من وسمى نفسه بأن قال لا بد إن كان له كذا من أن يكون له كذا فعمي عن البين بالخفي فجحد ما سمى الرب من نفسه لصمت الرب عما لم يسم منها فلم يزل يملي له الشيطان حتى جحد قول الله عز وجل: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ، إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾(١٤٧): فقال لا يراه أحد يوم القيامة فجحد والله أفضل كرامة الله التي أكرم بها أولياءه يوم القيامة من النظر إلى وجهه ونظرته إياهم في مقعد صدق عند مليك مقتدر، فهم بالنظر إليه ينظرون إلى أن قال: وإنما جحد رؤيته يوم القيامة إقامة للحجة الضالة المضلة لأنه قد عرف إذا تجلى لهم يوم القيامة رأوا منه ما كانوا به قبل ذلك هل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب قالوا لا: قال مؤمنين وكان له جاحداً.

وقال المسلمون «يا رسول الله: هل نرى ربنا فقال رسول الله ﷺ: «هل تضارون في رؤية الشمس ليس دونها سحاب»، قالوا: لا، قال: «فإنكم ترون ربكم يومئذ كذلك»(١٤٨).

وقال رسول الله ﷺ: «لا تمتلىء النار حتى يضع الجبار فيها قدمه فتقول قط قط وينزوي بعضها إلى بعض»(١٤٩).

وقال لثابت بن قيس: «لقد ضحك الله مما فعلت بضيفك البارحة». وقال فيما بلغنا: «أن الله ليضحك من أزلكم وقنوطكم وسرعة أجابتكم فقال له رجل من العرب: إن ربنا ليضحك قال: نعم قال: لا نعدم من رب يضحك» خيراً في أشباه لهذا مما لم يخصه.

وقال الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ وقال: ﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ

(١٤٧) سورة القيامة، الآية: ٢٣.

(١٤٨) سبق تخريجه.

(١٤٩) سبق تخريجه.

بِأَعْيُنِنَا﴾[150]، وقال: **﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾**[151]، وقال: **﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾**[152]، وقال: **﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَٰنَهُ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾**[153] فوالله ما دلهم على عظم ما وصف من نفسه وما تحيط به قبضته الأصغر نظيرها منهم عندهم، أن ذلك الذي القى في روعهم وخلق على معرفة قلوبهم فما وصف الله من نفسه فسماه على لسان رسوله سميناه كما سماه ولم نتكلف منه صفة ما سواه لا هذا ولا هذا لا نجحد ما وصف ولا نتكلف معرفة ما لم يصف.

أعلم رحمك الله أن العصمة في الدين أن تنتهي حيث انتهى بك ولا تجاوز ما قد حد لك فإن من قوام الدين معرفة المعروف وإنكار المنكر فما بسطت عليه المعرفة وسكنت إليه الأفئدة وذكر أصله في الكتاب والسنة وتوارث علمه الأمة فلا تخافن في ذكره وصفته من ربك ما وصف من نفسه عيناً ولا تكلفن بما وصف من ذلك قدراً، وما أنكرته نفسك ولم تجد ذكره في كتاب ربك ولا في الحديث عن نبيك من ذكر ربك فلا تتكلفن علمه بعقلك ولا تصفه بلسانك واصمت عنه كما صمت الرب عنه من نفسه، فإن تكلفك معرفة ما لم يصف به نفسه مثل إنكارك ما وصف منها، فكما أعظمت ما جحد الجاحدون مما وصف من نفسه فكذلك أعظم تكلف ما وصف الواصفون مما لم يصف منها، فقدر الله عز وجل المسلمون الذين يعرفون المعروف وبمعرفتهم يعرف، وينكرون المنكر وبإنكارهم ينكر يسمعون ما وصف الله به نفسه من هذا في كتابه وما يبلغهم مثله عن نبيه، فما مرض من ذكر هذا وتسميته من الرب قلب مسلم، ولا تكلف صفة قدره ولا تسمية غيره من الرب مؤمن.

وما ذكر عن رسول الله ﷺ أنه سماه من صفة ربه فهو بمنزلة ما سمى ووصف الرب تعالى من نفسه والراسخون في العلم الواقفون حيث انتهى علمهم الواصفون لربهم بما وصف من نفسه، التاركون لما ترك من ذكرها لا ينكرون صفة ما سمي منها جحداً، ولا يتكلفون وصفه بما لم يسم تعمقاً لأن الحق ترك ما ترك وسمى ما سمى

(١٥٠) سورة الطور، الآية: ٤٨.

(١٥١) سورة طه، الآية: ٣٩.

(١٥٢) سورة صٓ، الآية: ٧٥.

(١٥٣) سورة الزمر، الآية: ٦٧.

فمن يتبع غير سبيل المؤمنين قوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً، وهب الله لنا ولكم حكماً وألحقنا بالصالحين.

فتدبر كلام هذا الإمام وما فيه من المعرفة والبيان، والمقصود هنا تكلمه بلفظ من في مواضع عديدة كقوله: وكيف يكون لصفة شيء منه حد أو منتهى يعرفه عارف أو يحد قدره واصف فذكر أن صفة شيء منه لا يعرف أحد حدها ولا قدرها ثم قال: الدليل على عجز العقول عن تحقيق صفة أصغر مخلوقاته فجعل الصفة هنا له لا لشيء منه، لأنه استدل بالعجز عن تحقيق صفته عجزها عن تحقيق صفة المخلوق ثم أمر بمعرفة ما ظهر علمه بالكتاب والسنة والسكوت عما لم يظهر علمه، وذم من نفى ما ذكر أو تكلف علم ما لم يذكر، فقال: إعرف غناك عن تكلف صفة ما لم يصف الرب من نفسه بعجزك عن معرفة قدر ما وصف منها فذكر أن من نفسه ما لم يصفه ونهى عن تكلف صفته، لأن الذي وصفه من نفسه يعجز عن معرفة قدره، فالعجز عما لم يذكر أولى، قال: إذا لم تعرف قدر ما وصف فما كلفك علم ما لم يصف، ثم قال: فأما الذي جحد ما وصف الرب من نفسه تعمقاً وتكلفاً فصار يستدل بزعمه على جحد ما وصف الرب وسمى من نفسه بأن قال لا بد إن كان له كذا من أن يكون له هذا فجحد ما سمى الرب من نفسه لصمت الرب عما لم يسم منها فذكر أيضاً في هذا الكلام أن الرب وصف من نفسه وسمى من نفسه ما وصف وسمى وصمت عما لم يسم من نفسه، وأن الجهمية يجحدون الموصوف المسمى من نفسه بأن ذلك يستلزم كذا وينفون اللازم الذي صمت الرب عنه فلم يذكره بنفي ولا إثبات.

ثم بين أن الجهمي ينكر الرؤية لأنه قد عرف إذا تجلى لهم يوم القيامة رأوا منه ما كانوا به قبل ذلك مؤمنين وكان له جاحداً، فذكر أن المؤمنين يرون منه يوم القيامة ما صدقوا به في الدنيا وجحدته الجهمية، وأن الجهمي علم أن رؤيته تستلزم ثبوت ما جحده فلذلك أنكرها.

وهكذا فإن الرؤية تستلزم ثبوت ذلك لا ريب، ولهذا كان من أثبت الرؤية ووافق الجهمي على نفي لوازمها مخالفاً للفطرة العقلية عند عامة العقلاء المثبتة والنافية، ثم قال: لما ذكر قوله والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه، فوالله ما دلهم على عظم ما وصف من نفسه وما تحيط به قبضته الأصغر نظيرها منهم.

فذكر أن ما دلت عليه الآية هو ما وصفه من نفسه، وأن هذا الموصوف منه نظيره منهم صغير، فإذا كان هذا عظمة الذي هو صغير بالنسبة إلى ما لم يذكر فكيف بعظمة ما لم يصف من نفسه سبحانه وتعالى، ثم قال: فما وصف من نفسه فسماه سميناه كما سماه ولم تتكلف من صفة ما سواه.

فذكر أنا نسمي ونصف ما سمى ووصف من نفسه، ولا نتكلف أن نصف منه ما سوى ذلك، لا نجحد الموصوف من نفسه ولا نتكلف معرفة ما لم يصفه من نفسه، وسائر كلامه يوافق هذا يبين أنه وصف من نفسه موصوفات وسكت عما لم يصفه من نفسه كقوله فإن تكلفك معرفة ما لم يصف من نفسه مثل إنكارك ما وصف منها، فكما أعظمت ما جحد الجاحدون مما وصف من نفسه فكذلك أعظم تكلف ما وصف الواصفون مما لم يصف منها.

فقد والله عز المسلمون الذين يعرفون المعروف وبمعرفتهم يعرف، وينكرون المنكر، وبإنكارهم ينكر ويسمعون ما وصف الله به نفسه من هذا في كتابه وما يبلغهم مثله عن نبيه فما مرض من ذكر هذا وتسميته من الرب قلب مسلم، ولا تكلف صفة قدره ولا تسمية غيره من الرب قلب مؤمن.

قوله في هذا الموضع يسمعون ما وصف الرب من نفسه من هذا في كتابه، فالله قال هنا ما وصف الرب به نفسه من هذا وفي سائر المواضع يقول ما وصف من نفسه، وذلك لأنه هنا قال يسمعون فلا بد أن يذكر الكلام الذي وصف الله به نفسه، والمسموع يتضمن ما وصفه من نفسه، فلهذا قال يسمعون ما وصف الله به نفسه من هذا وفي غير هذا الموضع، كقوله فما وصف من نفسه فسماه سميناه كما سماه، أراد ما دل عليه الكلام وبينه ووصفه وهو الذي وصفه الله من نفسه وسماه، وذلك يعلم ويعرف ويذكر ولا يسمع إلا إذا وصف وذكر وسيأتي بيان أن هذه الموصوفات التي وصفها الله من نفسه يوصف بها أيضاً فهي موصوفة باعتبار والرب يوصف بها باعتبار.

وذكر أبو الشيخ الاصبهاني في كتاب السنة له قال وفيما أجازني جدي رحمه الله قال: قال إسحق بن راهويه إن الله تبارك وتعالى وصف نفسه من كتابه بصفات استغنى الخلق كلهم عن أن يصفوه بغير ما وصف به نفسه وأجله في كتابه، فإنما فسر النبي ﷺ معنى إرادة الله تبارك وتعالى قال الله في كتابه حيث ذكر عيسى بن مريم، فقال:

﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾(*) وقال في محكم كتابه: ﴿فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ، وَٱلْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتُ بِيَمِينِهِ﴾(**)، وقال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾(١٥٤) وقال: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾(١٥٥). وقال: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ وقال في آيات كثيرة ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ وقال: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ وكل ما وصف الله به نفسه من الصفات التي ذكرناها مما هي موجودة في القرآن، وما لم نذكر فهو كما ذكر.

وإنما يلزم العباد الاستسلام لذلك والتعبد لا نزيل صفة مما وصف الله به نفسه أو وصف الرسول عن جهته لا بكلام ولا بإرادة، وإنما يلزم المسلم الاداء ويوقن بقلبه أن ما وصف به نفسه في القرآن إنما هي صفاته، ولا يعقل نبي مرسل ولا ملك مقرب تلك الصفات إلا بالأسماء التي عرفهم الرب تبارك وتعالى، فأما أن يدرك أحد من بني آدم معنى تلك الصفات فلا يدركه أحد.

وذلك أن الله تعالى إنما وصف من صفاته قدر ما تحتمله عقول ذوي الألباب. ليكون إيمانهم بذلك ومعرفتهم بأنه الموصوف بما وصف به نفسه ولا يعقل أحد منتهاه ولا منتهى صفاته، وإنما يلزم المسلم أن يثبت معرفة صفات الله بالإتباع والإستسلام كما جاء، فمن جهل معرفة ذلك حتى يقول إنما اصف ما قال الله ولا أدري ما معاني ذلك حتى يفضي إلى أن يقول بمعنى قول الجهمية يد نعمة ويحتج بقوله أيدينا أنعاماً ونحو ذلك، فقد ضل عن سواء السبيل.

هذا محض كلام الجهمية حيث يؤمنون بجميع ما وصفنا من صفات الله، ثم يحرفون معنى الصفات عن جهتها التي وصف الله بها نفسه، حتى يقولوا معنى السميع هو البصير ومعنى البصير هو السميع، ويجعلون اليد يد نعمة وأشباه ذلك يحرفونها عن جهتها لأنهم هم المعطلة.

فقد تبين مستند حكاية ابن شجاع الثلجي وزرقان وغيرهما، لما ينقلونه عن

(*) سورة المائدة، الآية: ١١٦.

(**) سورة الزمر، الآية: ٦٧.

(١٥٤) سورة المائدة، الآية: ٦٤.

(١٥٥) سورة الفتح، الآية: ١٠.

أهل الاثبات من التحريف، كقولهم إن الله هو القرآن أو إن القرآن بعضه.

وذكر أن محمد بن شجاع إمام الواقف هو وأصحابه الذين لا يقولون القرآن مخلوق ولا غير مخلوق يطلقون عليه أنه محدث، بمعنى أنه أحدثه في غيره، وهو معنى قول من قال إنه مخلوق ليس بينهما فرق إلا في اللفظ، وقد سلك هذا المسلك طوائف من أهل البدع من الرافضة وغيرهم، يقولون هو محدث مجعول ولا يقولون هو مخلوق، ويزعمون أن لفظ الخلق يحتمل المفتري، وهم في المعنى موافقون لأصحاب المخلوق.

وقد وافقهم على الترادف طوائف الكلابية والاشعرية وطوائف من أهل الفقه والحديث والتصوف، يقولون المحدث هو المخلوق في غيره لا يسمون محدثاً إلا ما كان كذلك، فهؤلاء كلهم يقولون من قال إنه محدث كان معنى قوله إنه مخلوق ولزمه القول بأنه مخلوق فهو أحد الوجهين للإنكار على داود الأصبهاني وغيره ممن قال إنه محدث وأطلق القول بذلك، وإن كان داود وأبو معاذ وغيرهما لم يريدوا بقولهم أنه محدث أنه بائن عن الله كما يريد الذين يقولون أنه مخلوق، بل ذهب داود وغيره ممن قال إنه محدث وليس بمخلوق من أهل الاثبات أنه هو الذي تكلم به، وأنه قائم بذاته ليس بمخلوق منفصل عنه، ولعل هذا كان مستند داود في قوله لعبد الله أحب أن تعذر بي عنده، وتقول له ليس هذا مقالتي أو ليس كما قيل لك، فإنه قد يكون قصد بذلك أني لا أقول أنه محدث بالمعنى الذي فهموه وأفهموه وهو أنه مخلوق، وليس هذا مذهبي، ولم يقبل أحمد قوله لأن هذا القول منكر، ولو فسره بهذا التفسير لما ذكرناه ولأنه انكر مطلقاً فلم يقربا للفظ الذي قاله وقد قامت عليه البينة به فلم يقبل إنكاره بعد الشهادة عليه، ولأنه أظهر مع هذه البدعة بدعة أخرى وهي إباحة التحليل وهو مذهبه.

وأهل الحديث لم يكونوا يتنازعون في تحريم ذلك كما جاءت به الأحاديث الصحيحة عن النبي ﷺ والتابعين، وكان محمد بن يحيى من أئمة أهل الحديث، كما قال أبو نعيم الأصبهاني أنبأنا محمد بن عبدالله يعني الحاكم، سمعت يحيى بن منصور القاضي يقول سمعت خالي عبدالله بن علي بن الجارود يقول: سمعت محمد ابن سهل بن عسكر يقول: كنا عند أحمد بن حنبل فدخل محمد بن يحيى فقام إليه أحمد وتعجب منه الناس ثم قال لبنيه وأصحابه اذهبوا إلى أبي عبدالله فاكتبوا عنه،

وقد تنازع الناس في لفظ المحدث هل هو مرادف للفظ المخلوق أم ليس كذلك على قولين، قال الاشعري في المقالات، لما ذكر النزاع في الخلق والكسب والفعل قال واتفق أهل الاثبات على أن معنى مخلوق معنى محدث، ومعنى محدث معنى مخلوق، وهذا هو الحق عندي وإليه أذهب وبه أقول.

وقال زهير الأبري وأبو معاذ التومني معنى مخلوق أنه وقع عن إرادة من الله، وقوله له كن، وقال كثير من المعتزلة بذلك منهم أبو الهذيل وقد قال قائلون معنى المخلوق أن له خلقاً، ولم يجعلوا الخلق قولاً على وجه من الوجوه منهم أبو موسى وبشر بن المعتمر، الفرق بين المخلوق والمحدث هو إصطلاح أئمة أهل الحديث، وهو موافق للغة التي نزل بها القرآن، ومنهم من يفرق بين حدث ومحدث كما حكى القولين الأشعري.

قال البخاري في صحيحه في كتاب الرد على الجهمية في أثناء أبواب القرآن، باب ما جاء في تخليق السموات والأرض وغيرها من الخلائق وهو فعل الرب وأمره فالرب بصفاته وفعله وأمره وكلامه هو الخالق المكون غير مخلوق وما كان يفعله وأمره وتخليقه وتكوينه فهو مفعول مخلوق مكون، ثم قال بعد ذلك قال باب قول الله تعالى: **﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَـٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُواْ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُواْ ٱلْحَقَّ وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْكَبِيرُ﴾**(١٥٦) ولم يقل ماذا خلق ربكم وقال: **﴿مَن ذَا ٱلَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾**(١٥٧). وقال مسروق عن ابن مسعود إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السموات شيئاً، حتى إذا فزع عن قلوبهم وسكن الصوت عرفوا أنه الحق، ونادوا ماذا قال ربكم قالوا الحق، قال: ويذكر عن جابر بن عبدالله عن عبدالله بن أنيس سمعت النبي ﷺ يقول «يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب أنا الملك أنا الديان»(١٥٨).

ثم روي عن عكرمة عن أبي هريرة بلغ به النبي ﷺ قال «إذا قضى الله الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعانا لقوله كأنه سلسلة على الصفوان حتى إذا

(١٥٦) سورة سبأ، الآية: ٢٣.

(١٥٧) سورة البقرة، الآية: ٢٥٥.

(١٥٨) سبق تخريجه.

فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا: الحق وهو العلي الكبير» ثم قال بعد أبواب باب قول الله تعالى، كل يوم هو في شأن، وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث، وقوله، لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً وإن حدثه لا يشبه حدث المخلوقين، لقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ وقال ابن مسعود عن النبي ﷺ: «أن الله يحدث من أمره ما يشاء وأن مما أحدث أن لا تكلموا في الصلاة»(١٥٩). وروى أيوب عن عكرمة عن ابن عباس، قال كيف تسألون أهل الكتاب عن كتبهم وعندكم كتاب الله أقرب الكتب عهداً بالله تقرأونه محضاً لم يشك فيه، وروي الزهري أخبرني عبيدالله بن عبدالله أن عبدالله بن عباس قال يا معشر المسلمين كيف تسألون أهل الكتاب عن شيء وكتابكم الذي أنزل الله على نبيكم أحدث الأخبار بالله محضاً لم يشك فيه، وقد حدثكم الله أن أهل الكتاب قد بدلوا من كتب الله وغيروا فكتبوا بأيديهم الكتب، وقالوا هو من الله ليشتروا بذلك ثمناً قليلاً أو لا ينهاكم ما جاءكم من العلم عن مسألتهم، فلا والله ما رأينا رجلاً منهم يسألكم عن الذي أنزل إليكم.

والذي كان عليه السلف والأئمة أهل السنة والجماعة، أن القرآن الذي هو كلام الله هو القرآن الذي يعلم المسلمون، أنه القرآن والقرآن وسائر الكلام له حروف ومعان فليس الكلام ولا القرآن إذا أطلق اسماً لمجرد الحروف ولا أسماء لمجرد المعاني، بل الكلام اسم للحروف والمعاني جميعاً فنشأ بعد السلف والأئمة ممن هو موافق للسلف والأئمة على إطلاق القول بأن القرآن كلام الله غير مخلوق طائفتان.

طائفة قالت كلام الله ليس إلا مجرد معنى قائم بالنفس وحروف القرآن ليست من كلام الله ولا تكلم الله بها ولا يتكلم الله بحرف ولا صوت، وألم وطس ون وغير ذلك ليست من كلام الله الذي تكلم هو به، ولكن خلقها ثم منهم من قال خلقها في الهواء ومنهم من قال خلقها مكتوبة في اللوح المحفوظ ومنهم من قال جبريل هو الذي أحدثها وصنفها بأقدار الله له على ذلك، ومنهم من زعم أن محمداً هو الذي أحدثها وصنفها بأقدار الله له على ذلك، وهؤلاء وافقوا الجهمية في نفيهم عن الله من الكلام ما نفته الجهمية، وفي أنهم جعلوا هذا مخلوقاً كما جعلته الجهمية مخلوقاً، لكن فارقوهم في أنهم أثبتوا معنى القرآن غير مخلوق، وقالوا أن كلام الله اسم لما يقوم به

---

(١٥٩) سبق تخريجه.

ويتصف به، لا لما يخلقه في غيره، وأطلقوا القول بأن القرآن غير مخلوق، وإن كانوا لا يريدون جميع المعنى الذي أراده السلف والأئمة والعامة بل بعضه، كما أن الجهمية تطلق القول بأن القول كلام الله ولا يعنون به المعنى الذي يعنيه السلف والأئمة والعامة ولكن هؤلاء منعوا أن تكون هذه الحروف من كلام الله والجهمية المحضة سموها كلام الله، لكن قالوا هي مع ذلك مخلوقة، وأولئك لا يجعلون ما يسمونه كلام الله مخلوقاً.

ومنهم من يقول يسمى كلام الله أيضاً على سبيل الاشتراك، وأكثرهم يقولون نسميها بذلك مجازاً، وأيضاً فجعلت هذه الطائفة معنى واحداً قائماً بذات الرب هو أمر ونهي وخبر واستخبار وهو معنى التوراة والانجيل والقرآن، وكل ما تكلم الله به وهو معنى آية الكرسي وآية الدين وجمهور عقلاء بني آدم يقولون ان فساد هذا معلوم بضرورة العقل وفطرة بني آدم وهؤلاء عندهم أن الملائكة تعبر عن المعنى القائم بذات الله وأن الله نفسه لا يعبر بنفسه عن نفسه وذلك يشبه من بعض الوجوه الأخرى الأخرس الذي يقوم بنفسه معان فيعبر غيره عنه بعبارته وهم في ذلك مشاركون للجهمية الذين جعلوا غير الله يعبر عنه من غير أن يكون الله يتكلم لكن هؤلاء يقولون قام بنفسه معنى فتجعله كالأخرس والجهمية تجعله بمنزلة الصنم الذي لا يقوم به معنى ولا لفظ.

فعارض هؤلاء طائفة قالت أن القرآن هو الحرف والصوت أو الحروف والأصوات وقالوا أن حقيقة الكلام هو الحروف والأصوات، ولم يجعلوا المعاني داخلة في مسمى الكلام، وهؤلاء وافقوا المعتزلة الجهمية في قولهم أن الكلام ليس هو إلا الحروف والأصوات، لكن المعتزلة لا يقولون إن الله تكلم بكلام قائم به، وحقيقة قولهم إن الله لم يتكلم بشيء وهؤلاء يقولون إن الله تكلم بذلك وأن كلام الله قائم به وأن كلام الله غير مخلوق وهؤلاء أخرجوا المعاني أن تكون داخلة في مسمى الكلام وكلام الله كما أخرج الأولون الحروف والأصوات أن تكون داخلة في مسمى الكلام وكلام الله لكن هؤلاء الذين يقولون ان الكلام ليس هو إلا الحروف والأصوات لا يمنعون أن يكون الكلام معنى بل الناس كلهم متفقون على أن الحروف والأصوات التي يتكلم بها المتكلم تدل على معان وإنما النزاع بينهم في شيئين:

أحدهما: إن تلك المعاني هل هي من جنس العلوم والإرادات أم هي حقيقة

أخرى ليست هي العلوم والارادات فالأولون يقولون ذلك المعنى حقيقة غير حقيقة العلم والإرادة والآخرون يقولون ليست حقيقته تخرج عن ذلك.

والنزاع الثاني: إن مسمى الكلام هل هو المعنى أو هو اللفظ فالذين يقولون القرآن كلام الله غير مخلوق ويقولون الكلام هو الحروف والأصوات هم وإن وافقوا المعتزلة في مسمى الكلام فإنهم يقولون ان معنى الكلام سواء كان هو العلم والإرادة أو أمراً آخر قائماً بذات الله والجهمية من المعتزلة وغيرهم نحوهم لا تثبت معنى قائماً بذات الله بل هؤلاء يقولون إن الكلام الذي هو الحروف قائم بذات الله أيضاً فموافقة هؤلاء المعتزلة أقل من موافقة الأولين بكثير والصواب الذي عليه سلف الأمة وأئمتها أن الكلام اسم للحروف والمعاني جميعاً فاللفظ والمعنى داخل في مسمى الكلام والأقوال في ذلك أربعة:

أحدها: إن الكلام حقيقة في اللفظ مجاز في المعنى كما تقوله الطائفة الثانية.

والثاني: إنه حقيقة في المعنى مجاز في اللفظ كما يقوله جمهور الأولين.

والثالث: إنه مشترك بينهما كما يقوله طائفة من الأولين.

والرابع: إنه حقيقة في المجموع وإذا أريد به أحدهما دون الآخر احتاج إلى قرينة وهذا قول أهل الجماعة.

وقد يحكي الأولون عن الآخرين أنهم يقولون إن القرآن قديم غير مخلوق وان القديم الذي ليس بمخلوق هو الحروف والأصوات القائمة بالمخلوقات وهي أصوات العباد ومداد المصاحف فيحكون عنهم أن نفس صوت العبد ونفس المداد قديم أزلي غير مخلوق وهذا مما يعلم كل أحد فساده بالحس والاضطرار وما وجدت أحداً من العلماء المعروفين يقر بذلك بل ينكرون ذلك ولكن قد يوجد مثل هذا القول في بعض الجهال من أهل البوادي والجبال ونحوه وإنكار ذلك مأثور عن الأئمة المتقدمين كما ذكره البخاري في كتاب خلق الأفعال قال وقال إسحاق بن إبراهيم فأما الأوعية فمن شك في خلقها قال الله تعالى: ﴿وَكِتَٰبٍ مَّسْطُورٍ، فِي رَقٍّ مَّنشُورٍ﴾(١٦٠). وقال: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ. فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾(١٦١).

---

(١٦٠) سورة الطور، الآية: ٢.

(١٦١) سورة البروج، الآية: ٢٢.

فذكر محمد بن نصر المروذي في كتابه عن أحمد بن عمر عن عبدان عن ابن المبارك قال الورق والمداد مخلوق فأما القرآن فليس بخالق ولا مخلوق ولكنه كلام الله ولكن منهم طائفة يقولون إن لفظهم بالقرآن أو الصوت المسموع منهم غير مخلوق أو أنه يسمع منهم الصوت المخلوق والصوت الذي ليس بمخلوق لكن هذا مما أنكره عليهم أئمتهم وجماهيرهم.

والآخرون يحكون عن الأولين أنه ليس لله في الأرض كلام وإن هذا القرآن الذي يقرأه المسلمون ليس هو كلام الله وأنه ليس لله في الأرض كلام وإنما هذا حكاية أو عبارة عن كلام الله وهؤلاء صادقون في هذا النقل فإن هذا قول الأولين وهم أول من ابتدع في الإسلام القول بالحكاية والعبارة وهي البدعة التي أضافها المسلمون إلى ابن كلاب والأشعري فإن ابن كلاب قال الحروف حكاية عن كلام الله وليست من كلام الله لأن الكلام لا بد أن يقوم بالمتكلم والله يمتنع أن يقوم به حروف وأصوات فوافق الجهمية والمعتزلة في هذا النفي فجاء الأشعري بعده وهو موافق لابن كلاب على عامة أصوله فقال الحكاية تقتضي أن تكون مثل المحكي وليس الحروف مثل المعنى بل هي عبارة عن المعنى ودالة عليه وهم وأتباعهم يقولون أن تسمية ذلك كلاماً لله مجازاً لا حقيقة ويطلقون القول الحقيقي بأن أحداً من المسلمين لم يسمع كلام الله وأمثال ذلك سواء قالوا إن الحروف تسمى كلاماً مجازاً أو بطريق الاشتراك بينهما وبين المعاني لأنها وان سميت كلاماً بطريق الاشتراك فالكلام عندهم وعند الجماعة لا بد أن يقوم بالمتكلم فيصح على أحد قولهم أن تكون الحروف والأصوات كلاماً للعباد حقيقة لقيامها بهم ولا يصح أن تكون كلاماً لله حقيقة لأنها لا تقوم به عندهم بحال فلو قال أحد منهم ان الحروف التي يخلقها الله في الهواء تسمى كلاماً له حقيقة أو أن ما يسمع من العباد أو يوجد في المصاحف يسمى كلام الله حقيقة للزمه أن يجعل مسمى الكلام ما لا يقوم بالمتكلم بل يكون دلالة على ما يقوم المتكلم وإن كان مخلوقاً له وهذا ما وجدته لهم وهو ممكن أن يقال لكن متى قالوه انتقض عليهم عامة الحجج التي أبطلوا بها مذهب المعتزلة عليهم وصار للمعتزلة حجة قوية.

وقد يحكي الآخرون عن الأولين أنهم يستهينون بالمصاحف فيطأونها وينامون عليها ويجعلونها مع نعالهم وربما كتبوا القرآن بالعذرة وغير ذلك مما هو من أفعال المنافقين الملحدين وهذا يوجد في أهل الجفاء والغلو منهم لما ألقى إليهم أئمتهم أن

هذا ليس هو كلام الله صاروا يفرعون على ذلك فروعاً من عندهم لم يأمرهم بها أئمتهم وإنما هي من أفعال الزنادقة المنافقين وإلا فلا خلاف بين من يعتقد الإسلام في وجوب احترام المصاحف وإكرامها وإجلالها وتنزيهها وفي العمل يقول النبي ﷺ: «لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدو»[١٦٢]. وإن كان أهل البدعة يتناقضون في الجمع بين ما جاءت به الشريعة وما اعتقدوه من البدعة لكن التناقض جائز على العباد وهو أيسر عليهم من التزام الزندقة والنفاق والإلحاد وإن كانت تلك البدعة هي المرقاة إلى هذا الفساد. وأما الطائفة الثانية التي جعلت القرآن هو مجرد الحروف والأصوات فإنهم وافقوا الجهمية من المعتزلة وغيرهم.

وعلى ذلك فإن أولئك جعلوا القرآن وسائر الكلام هو مجرد الحروف والأصوات الدالة على المعاني لكنهم لم يجعلوا لله كلاماً تكلم هو به وقام به ولا جعلوا لهذه الحروف معاني تقوم بالله أصلاً إذ عندهم لم يقم بالله لا علم ولا إرادة ولا غير ذلك بل جعلوا الحروف والأصوات مخلوقة خلقها الله في بعض الأجسام كما يزعمون أنه خلق في نفس الشجرة صوتاً سمعه موسى حروف ذلك الصوت إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني وأقم الصلاة لذكري ولا ريب أن هذا يوجب أن تكون الشجرة هي القائلة إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني إذ المتكلم بالكلام هو الذي يقوم به كما أن المتحرك بالحركة والعالم بالغلم وغير ذلك من الصفات والأفعال وغيرها هو من يقوم به الصفة ولا يجوز أن يكون لشيء متكلماً بكلام يقوم بغيره ولا يقوم به أصلاً كما لا يكون عالماً قادراً بعلم وقدرة لا تقوم إلا بغيره ومتحركاً بحركة لا تقوم إلا بغيره وطرد ذلك عند المحققين من الصفاتية أنه لا يكون فاعلاً خالقاً ومكوناً بفعل وخلق وتكوين لا يقوم إلا بغيره كما هو مذهب أهل الحديث والصوفية والفقهاء وطوائف من أهل الكلام.

ومما ينبغي أن يعلم أن الجهمية لما كانت في نفس الأمر قولها قول أهل الشرك والتعطيل وليس هو قول أحد من أهل الكتب المنزلة ولكن لم يكن لهم بد من موافقة أهل الكتب في الظاهر كانوا في ذلك منافقين عالمين بنفاق أنفسهم كما عليه طواغيتهم الذين علموا بمخالفة أنفسهم للرسل وأقدموا على ذلك وهؤلاء منافقون زنادقة.

---

(١٦٢) سبق تخريجه.

وأما الجهال بنفاق أنفسهم صاروا في الجمع بين تكذيبهم الباطن وتصديقهم الظاهر جامعين بين النقيضين مضطرين إلى السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات مفسدين للعقل والدين وقولهم بخلق القرآن ونفي الصفات من أصول نفاقهم وذلك أنه من المعلوم ببداية العقول أن الحي لا يكون حياً إلا بحياة تقوم به ولا يكون حياً بلا حياة أو بحياة تقوم بغيره وكذلك العالم والقادر لا يكون عالماً قادراً إلا بعلم وقدرة تقوم به ولا يكون عالماً قادراً بلا علم ولا قدرة أو بعلم وقدرة تقوم بغيره.

وكذلك الحكيم والرحيم والمتكلم والمريد لا يكون حكيماً ولا رحيماً أو متكلماً أو مريداً إلا بحكمة ورحمة أو كلام وإرادة تقوم به ولا يكون حكيماً بلا حكمة ولا رحيماً بلا رحمة أو بحكمة ورحمة تقوم بغيره ولا يكون متكلماً ولا مريداً بلا كلام ولا إرادة أو بكلام وإرادة تقوم بغيره وكذلك من المعلوم ببداية العقول أن الكلام والإرادة والعلم والقدرة لا تقوم إلا بمحل إذ هذه صفات لا تقوم بأنفسها ومن المعلوم ببداية العقول أن المحل الذي يقوم به العلم يكون عالماً والذي تقوم به القدرة يكون قادراً والذي يقوم به الكلام يكون متكلماً والذي تقوم به الرحمة يكون رحيماً والذي تقوم به الإرادة يكون مريداً فهذه الأمورمستقرة في فطر الناس تعلمها قلوبهم علماً فطرياً ضرورياً والألفاظ المعبرة عن هذه المعاني هي من اللغات التي اتفق عليها بنو آدم فلا يسمون عالماً قادراً إلا من قام به العلم والقدرة ومن قام به العلم والقدرة سموه عالماً قادراً وهذا معنى قول من قال من أهل الإثبات أن الصفة إذا قدمت بمحل عاد حكمها على ذلك المحل دون غيره أي إذا قام العلم والكلام بمحل كان ذلك المحل هو العالم المتكلم دون غيره.

ومعنى قولهم أن الصفة إذا قامت بمحل اشتق له منها اسم كما يشتق لمحل العلم عليم ولمحل الكلام متكلم ومعنى قولهم أن صدق المشتق لا ينفك عن صدق المشتق منه أي أن لفظ العليم والمتلكم مشتق من لفظ العلم والكلام فإذا صدق على الموصوف أنه عليم لزم أن يصدق حصول العلم والكلام له ولهذا كان أئمة السلف الذين عرفوا حقيقة قول من قال مخلوق وأن معنى ذلك أن الله لم يقم به كلام بل الكلام قام بجسم من الأجسام غيره وعلموا أن هذا يوجب بالفطرة الضرورية أن يكون ذلك الجسم هو المتكلم بذلك الكلام دون الله وأن الله لا يكون متكلماً أصلاً وصاروا

يذكرون قولهم بحسب ما هو عليه في نفسه وهو أن الله لا يتكلم وإنما خلق شيئاً تكلم عنه وهكذا كانت الجهمية تقول أولاً ثم أنها زعمت أن المتكلم من فعل الكلام ولو في غيره واختلفوا هل يسمى متكلماً حقيقة أو مجازاً على قولين فلهم في تسمية الله تعالى متكلماً بالكلام المخلوق ثلاثة أقوال:

أحدها: وهو حقيقة قولهم وهم فيه أصدق لإظهارهم كفرهم أن الله لا تكلم ولا يتكلم.

والثاني: وهم فيه متوسطون في النفاق أنه يسمى متكلماً بطريق المجاز.

والثالث: وهم فيه منافقون نفاقاً محضاً أنه يسمى متكلماً بطريق الحقيقة وأساس النفاق الذي بني عليه الكذب فلهذا كانوا من أكذب الناس في تسمية الله متكلماً بكلام ليس قائماً به وإنما هو مخلوق في غيره كما كانوا كاذبين مفترين في تسمية الله عالماً قادراً مريداً متكلماً بلا علم يقوم به ولا قدرة ولا إرادة ولا كلام فكانوا وإن نطقوا بأسمائه فهم كاذبون بتسميته بها وهم ملحدون في الحقيقة كإلحاد الذين نفوا عنه أن يسمى بالرحمن: **﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱسْجُدُواْ لِلرَّحْمَـٰنِ قَالُواْ وَمَا ٱلرَّحْمَـٰنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُوراً﴾**(١٦٣) وبذلك وصفهم الأئمة وغيرهم ممن خبر مقالاتهم كما قال الإمام أحمد فيما خرجه في الرد على الجهمية فإذا قيل لهم من تعبدون قالوا: نعبد من يدبر أمر هذا الخلق.

قلنا: فهذا الذي يدبر أمر هذا الخلق هو مجهول لا يعرف بصفة قالوا نعم قلنا قد عرف المسلمون أنكم لا تثبتون شيئاً إنما تدفعون عن أنفسكم الشنعة بما تظهرون وقلنا، لهم: هذا الذي يدبر هو الذي كلم موسى، قالوا: لم يتكلم ولا يتكلم لأن الكلام لا يكون إلا بجارحة والجوارح عن الله منفية فإذا سمع الجاهل قولهم يظن أنهم من أشد الناس تعظيماً لله ولا يعلم أنهم إنما يقودون بقولهم إلى ضلالة وكفر.

وقال بعد ذلك بيان ما أنكرت الجهمية أن يكون الله كلم موسى صلى الله على نبينا وعليه وعلى سائر الأنبياء قلنا لم أنكرتم ذلك قالوا إن الله لم يتكلم ولا يتكلم إنما كون شيئاً فعبر عن الله وخلق صوتاً فسمع وزعموا أن الكلام لا يكون إلا من جوف وفم

---

(١٦٣) سورة الفرقان، الآية: ٦٠.

ولسان وشفتين فقلنا هل يجوز لمكون أو لغيره أن يقول يا موسى إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني أو أني أنا ربك فمن زعم ذلك فقد زعم أن غير الله ادعى الربوبية ولو كان كما زعم الجهمي أن الله كون الأشياء كأن يقول ذلك المكون يا موسى أنا الله رب العالمين لا يجوز أن يقول إني أنا الله رب العالمين وقد قال الله جلّ ثناؤه وكلم الله موسى تكليماً وقال ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه وقال إني اصطفيتك على الناس برسالات وبكلامي فهذا منصوص القرآن وأما ما قالوا إن الله لم يتكلم ولا يتكلم فكيف يصنعون بحديث سليمان الأعمش عن خيثمة عن عدي بن حاتم الطائي قال قال رسول الله ﷺ: «ما منكم من أحد إلا وسيكلمه الله ليس بينه وبينه ترجمان»(١٦٤).

وأما قولهم: إن الكلام لا يكون إلا من جوف وفم وشفتين ولسان أليس الله قال للسموات والأرض إئتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين أتراها أنها قالت بجوف وشفتين ولسان وقال الله جلّ ثناؤه وسخرنا مع داود الجبال يسبحن أتراها أنها سبحت بجوف وفم وشفتين ولسان والجوارح إذا شهدت على الكافر وقالوا لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء أتراها نطقت بجوف وفم وشفتين ولسان ولكن الله أنطقها كما شاء فكذلك تلكم الله كيف شاء من غير أن نقول جوف ولا فم ولا شفتان ولا لسان فلما خنقته الحجج قال إن الله كلم موسى إلا أن كلامه غيره قلنا غيره مخلوق قال نعم قلنا هذا مثل قولكم الأول إلا أنكم تدفعون الشنعة عن أنفسكم بما تظهرون وحديث الزهري قال لما سمع موسى كلام ربه قال يا رب هذا الكلام الذي سمعته هو كلامك قال نعم يا موسى هو كلامي وإنما كلمتك بقوة عشرة آلاف لسان ولي قوة الألسن كلها وأنا أقوى من ذلك إنما كلمتك على قدر ما تطيق بذلك ولو كلمتك بأكثر من ذلك لمت قال فلما رجع موسى إلى قومه قالوا اتصف لنا كلام ربك قال سبحان الله وهل أستطيع أن أصفه لكم قالوا فشبهه لنا قال: أسمعتم الصواعق التي تقبل في أحلى حلاوة سمعتموها فكأنه مثله.

وقلنا للجهمية من للقائل يوم القيامة يا عيسى بن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله أليس الله هو القائل قالوا يكون الله شيئاً فيعبر عن الله كما كون فعبر لموسى قلنا فمن القائل فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين

(١٦٤) سبق تخريجه.

فلنقصن عليهم بعلم وما كنا غائبين أليس الله هو الذي يسأل قالوا هذا كله إنما يكون شيئاً فيعبر عن الله قلنا قد أعظمتم على الله الفرية حين زعمتم أن الله لا يتكلم فشبهتموه بالأصنام التي تعبد من دون الله لأن الأصنام لا تكلم ولا تحرك ولا تزول من مكان إلى مكان.

فلما ظهرت عليه الحجة قال إن الله قد يتكلم ولكن كلامه مخلوق فقلنا وكذلك بنو آدم عليه السلام وكلامهم مخلوق فقد شبهتم الله تعالى بخلقه حين زعمتم أن كلامه مخلوق ففي مذهبكم أن الله كان في وقت من الأوقات لا يتكلم حتى خلق التكلم وكذلك بنو آدم كانوا لا يتكلمون حتى خلق لهم كلاماً فقد جمعتم بين كفر وتشبيه فتعالى الله جلّ ثناؤه عن هذه الصفة بل نقول أن الله جلّ ثناؤه لم يزل متكلماً إذا شاء ولا نقول أنه قد كان ولا يتكلم حتى خلق ولا نقول أنه قد كان لا يعلم حتى خلق فعلم ولا نقول أنه قد كان ولا قدرة حتى خلق لنفسه قدرة ولا نقول أنه قد كان ولا نور له حتى خلق لنفسه نوراً ولا نقول أنه قد كان ولا عظمة حيت خلق لنفسه عظمة فقالت الجهمية لنا لما وصفنا من الله هذه الصفات إن زعمتم أن الله ونوره والله وقدرته والله وعظمته فقد قلتم بقول النصارى حين زعمتم أن الله لم يزل ونوره ولم يزل وقدرته فقلنا لا نقول إن الله لم يزل وقدرته ولم يزل ونوره ولكن لم يزل بنوره وبقدرته لا متى قدر ولا كيف قدر فقالوا لا تكونون موحدين أبداً حتى تقولوا كان الله ولا شيء فقلنا نحن نقول كان الله ولا شيء ولكن إذا قلنا أن الله لم يزل بصفاته كلها أليس إنما نصف إلهاً واحداً بجميع صفاته وضربنا لهم مثلاً في ذلك فقلنا لهم أخبرونا عن هذه النخلة أليس لها جذوع وكرب وليف وسعف وخوص وجمار واسمها اسم واحد سميت نخلة بجميع صفاتها فكذلك الله جلّ ثناؤه وله المثل الأعلى بجميع صفاته إله واحد لا نقول أنه قد كان في وقت من الأوقات ولا قدرة حتى خلق والذي ليس له قدرة هو عاجز ولا نقول قد كان في وقت من الأوقات ولا يعلم حتى خلق فعلم والذي لا يعلم فهو جاهل.

ولكن نقول لم يزل الله قادراً عالماً مالكاً لا متى ولا كيف وقد سمى الله رجلاً كافراً إسمه الوليد بن المغيرة المخزومي فقال ذرني ومن خلقت وحيداً وقد كان الله سماه وحيداً له عينان وأذنان ولسان وشفتان ويدان ورجلان وجوارح كثيرة فقد سماه وحيداً

بجميع صفاته فكذلك الله وله المثل الأعلى هو بجميع صفاته إله واحد.

وقال أبو الحسن الأشعري في كتاب المقالات وهذا ذكر اختلاف الناس في الأسماء والصفات الحمد لله بصرنا خطأ المخطئين وعمى العمين وحيرة المتحيرين الذين نفوا صفات رب العالمين وقالوا إن الله جلّ ثناؤه وتقدست أسماؤه لا صفات له وأنه لا علم له ولا قدرة ولا حياة له ولا سمع له ولا بصر له ولا عز له ولا جلال له ولا عظمة له ولا كبرياء له وكذلك قالوا في سائر صفات الله التي يوصف بها نفسه قال وهذا قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعاً لم يزل ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير ولا قدير وعبروا عنه بأن قالوا عين لم يزل لم يزيدوا على ذلك غير أن هؤلاء الذين وصفنا قولهم من المعتزلة في الصفات لم يستطيعوا أن يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره فأظهروا معناه بنفيهم أن يكون للباري علم وقدرة وحياة وسمع وبصر ولولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره من ذلك ولأفصحوا به غير أن خوف السيف يمنعهم من ذلك.

وقد أفصح بذلك رجل يعرف بابن الأيادي كان ينتحل قولهم فزعم أن الباري تعالى عالم قادر سميع بصير في المجاز لا في الحقيقة ومنهم رجل يعرف بعباد بن سليمان يزعم أنه لا يقال إن الباري عالم قادر سميع بصير حكيم جليل في حقيقة القياس قال لأني لو قلت إنه عالم في حقيقة القياس لكان لا عالم إلا هو وكان يقول القديم لم يزل في حقيقة القياس لأن القياس ينعكس لأن القديم لم يزل ومن لم يزل فقديم فلو كان الباري عالماً في حقيقة القياس لكان لا عالم إلا هو قال وقد اختلفوا فيما بينهم اختلافاً تشتت فيه أهواؤهم واضطربت فيه أقاويلهم ثم ساق اختلافهم.

وكذلك قال: في الإبانة فصل وزعمت الجهمية أن الله لا علم له ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر له وأرادوا أن ينفوا أن الله عالم قادر حي سميع بصير فمنعهم خوف السيف من إظهارهم نفي ذلك فأتوا بمعناه لأنهم إذا قالوا لا علم لله ولا قدرة له فقد قالوا إنه ليس بعالم؛ ولا قادر ووجب ذلك عليهم وهذا إنما أخذوه عن أهل الزندقة والتعطيل لأن الزنادقة قال كثير منهم إن الله ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير فلم تقدر المعتزلة أن تفصح بذلك فأتت بمعناه وقالت إن الله عالم قادر حي سميع بصير من طريق التسمية من غير أن يثبتوا له حقيقة العلم والقدرة والسمع.

ومقصودنا التنبيه على أنه من المستقر في المعقول والمسموع ما تقدم ذكرنا له مع أن الحي العالم القادر المتكلم المريد لا بد أن تقوم به الحياة والعلم والقدرة والكلام والإرادة وإن ما قام به ذلك استحق أن يوصف بأنه حي عالم قادر متكلم مريد فهذه أربعة أمور ثبوت حكم الصفة لمحلها وانتفاؤه عن غير محلها وثبوت الاسم المشتق من اسمها لمحلها وانتفاء الاسم عن غير محلها والجهمية من المعتزلة وغيرهم خالفوا ذلك من ثلاثة أوجه:

أحدها: زعمهم أن الله حي عليم قدير من غير أن تقوم به حياة ولا علم ولا قدرة فأثبتوا الأسماء والأحكام مع نفي الصفات.

الثاني: أبعد من ذلك من وجه أنهم قالوا هو متكلم بكلام يقوم بغيره وليس الجسم الذي قام به الكلام متكلماً به فأثبتوا الاسم والحكم بدون الصفة ونفوا الاسم والحكم عن موضع الصفة لكنهم لم يجعلوا متكلماً إلا من له كلام وجعلوا هناك عالماً قادراً من لا علم له ولا قدرة.

الثالث: أبعد من ذلك من وجه آخر وهو ما قالوه في الإرادة تارة ينفونها وتارة يقولون هو مريد بإرادة لا في محل فأثبتوا الاسم والحكم بدون الصفة وجعلوا الصفة تقوم بغير محل وكل هذه الأمور الثلاثة مما يعلم ببداية العقل وبما فطر الله عليه العباد بالعلوم الضرورية أن ذلك باطل وهو من النفاق لكنهم احتجوا في ذلك بحجة ألزمها لهم الكلابية والأشعرية ومن وافقهم وهو الصفات الفعلية مثل كونه خالقاً رازقاً عادلاً محيياً مميتاً وتسمى صفة التكوين وتسمى الخالق وتسمى صفة الفعل وتسمى التأثير فقالوا هو خالق فاعل مكون عادل من غير أن يقوم به خلق ولا تكوين ولا فعل ولا تأثير ولا عدل فكذلك المتكلم والمريد وقالوا إن الخلق هو نفس المخلوق واتبعهم على ذلك الكلابية والأشعرية فصار للأولين عليهم حجة بذلك وإنما قرن هؤلاء بين الأمرين لأنهم قالوا إن قلنا أن التكوين قديم لزم قدم المكونات والمخلوقات كلها وهذا معلوم الفساد بالحس وإن قلنا أنه محدث لزم قيام الحوادث به.

وأما الفقهاء وأهل الحديث والصوفية وطوائف من أهل الكلام من الرادين على المعتزلة من المرجئة والشيعة والكرامية وغيرهم فيطردون ما ذكر من الأدلة ويقولون لا يكون فاعلاً إلا بفعل يقوم بذاته وتكوين يقوم بذاته والخلق الذي يقوم بذاته غير الخلق

الذي هو المخلوق وهـذا هو ذكـره الفقهاء من أصحـاب أبي حنيفة والشـافعي وأحمد ومالك في كتبهم كما ذكره فقهاء الحنفية كالطحاوي وأبي منصور الماتريـدي وغيرهم وكما ذكره البغوي في شرح السنة وكما ذكره أصحاب أحمد كأبي إسحـاق وأبي بكر عبد العزيز والقاضي وغيرهم لكن القاضي ذكر في الخلق هل هـو المخلوق أو غيره قولين ولكن استقر قوله على أن الخلق غير المخلوق وإن خالفهم ابن عقيل وكما ذكره أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي في كتاب اعتقاد الصوفية وكما ذكر أئمة الحديث والسنة قال البخاري في آخر الصحيح في كتاب الرد على الجهمية والزنادقة باب مـا جاء في تخليق السموات والأرض ونحوها من الخلائق وهو فعل الرب وأمـره فالـرب بصفاته وفعله وأمره وكلامه هو الخالق المكون غير مخلوق وما كان بفعله وأمره وتخليقه وتكوينه فهـو مفعول مخلوق مكـون ولا ريب أن هذا القـول الذي عليـه أهل السنـة والجماعة هو الحق.

فإن ما ذكر من الحجة أن العالم القادر المتكلم المريد لا يكون إلا بأن يقوم به العلم والقدرة والكلام والإرادة هـو بعينه يقـال في الخالق والفـاعل فـإنه من المعلوم ببداية العقول وضرورتها إن الصانع الفاعل لا يكون صانعاً فـاعلاً إلا أن يقـوم به مـا يكون به فاعلاً صانعاً ولا يسمى الفاعل فاعلاً كالضارب والقاتل والمحسن والمـطعم وغير ذلك إلا إذا قام به الفعل الذي يستحق به الإسم ولكن الجهمية نفت هـذا كله وفروخهم وافقتهم في البعض دون البعض وأما أهل الأثبات فباقون على الفـطرة كما وردت به الشريعة وكما جاء به الكتاب والسنة فـإن الله وصف نفسه في غيـر موضـع بأفعاله كما وصف نفسه بالعلم والقدرة والكلام ومن ذلك المجيء والاتيان والنـزول والاستواء ونحو ذلك من أفعاله ولكن هنا أخبر بأفعـاله وهنـاك ذكر أسمـاءه المتضمنة للأفعال ولم يفرق السلف والأئمة بين أسماء الأفعال وأسماء الكلام كمـا في صحيح البخاري عن سعيد بن جبير أن رجلاً سأل ابن عباس قال إني أجد في القـرآن أشياء تختلف علي فذكر مسائلة ومنها قال وقوله: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُوراً رَّحِيماً﴾ ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزاً حَكِيماً﴾ ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعاً بَصِيراً﴾(١٦٥) فكأنه كان ثم مضى.

فقال ابن عباس: وقوله وكان الله غفوراً رحيماً سمى نفسه ذلك وذلك قوله أي

(١٦٥) سورة النساء، الآية: ٩٦ ـ ١٥٨ ـ ١٣٤.

لم أزل كذلك هذا لفظ البخاري بتمامه واختصر الحديث ورواه البرقاني من طريق شيخ البخاري بتمامه فقال ابن عباس فأما قوله وكان الله غفوراً رحيماً وكان الله عزيزاً حكيماً وكان الله سميعاً بصيراً فإن الله جعل نفسه ذلك وسمى نفسه ذلك ولم ينحله أحد غيره وكان الله أي لم يزل كذلك هذا لفظ الحميدي صاحب الجمع ورواه البيهقي عن البرقاني من حديث محمد إبراهيم البوشنجي عن يوسف بن عدي شيخ البخاري قال إن الله سمى نفسه ذلك ولم ينحله غيره فذلك قوله وكان الله أي لم يزل كذلك ورواه البيهقي من رواية ابن يعقوب بن سفيان عن يوسف ولفظ السائل فكأنه كان ثم مضى ولفظ ابن عباس فإن الله سمى نفسه ذلك ولم يجعله غيره فذلك قوله وكان الله أي لم يزل يقال جعلت زيداً عالماً إذ جعلته في نفسك وجعلته عالماً إذا جعلته في نفسي أي اعتقدته عالماً كما قال تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً أي اعتقدوهم وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً أي في نفوسكم بما عقدتموه من اليمين.

فقوله جعل نفسه ذلك وسمى نفسه ذلك يخرج على الثاني أي هو الذي حكم بذلك وأخبر بثبوته له وسمى به نفسه لم ينحله ذلك أحد غيره.

وقوله: وكان أي لم يزل كذلك والمعنى أنه أخبر أن هذا أمر لم يزل عليه وهو الذي حكم به لنفسه وسمى به نفسه لم يكن الخلق هم الذين حكموا بذلك له وسموه بذلك فأراد بذلك أنه لو كان ذلك مستفاداً من نحلة الخلق له لكان محدثاً له بحدوث الخلق فأما إذا كان هو الذي سمى نفسه وجعل نفسه كذلك فهو سبحانه لم يزل ولا يزال كذلك فلهذا أخبر بأنه كان كذلك ولهذا اتبع أئمة السنة ذلك كقول أحمد في رواية حنبل لم يزل الله عالماً متكلماً غفوراً وقال في الرد على الجهمية لم يزل الله عالماً قادراً مالكاً لا متى ولا كيف ولهذا احتج الإمام أحمد وغيره على أن كلام الله غير مخلوق بأن النبي ﷺ استعاذ بكلمات الله في غير حديث فقال: «أعوذ بكلمات الله التامة». ففي صحيح البخاري عن ابن عباس قال كان النبي ﷺ يعوذ الحسن والحسين «أعيذكما بكلمات الله التامة» وذكر الحديث وفي صحيح مسلم عن خولة بنت حكيم أن النبي ﷺ قال: «لو أن أحدكم إذا نزل منزلاً قال أعوذ بكلمات الله التامات» وذكر الحديث وفي صحيح مسلم أيضاً عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «من

قال حين يمسي أعوذ بكلمات الله التامة من شر ما خلق»[١٦٦].

وذكر الحديث وذلك في أحاديث أخر قال أحمد وغيره ولا يجوز أن يقال أعيذك بالسماء أو بالجبال أو بالأنبياء أو بالملائكة أو بالعرش أو بالأرض أو بشيء مما خلق الله ولا يعوذ إلابالله أو بكلماته وقد ذكر الإحتجاج بهذا البيهقي في كتاب الأسماء والصفات لكن نقل احتجاج أحمد على غير وجهه وعورض بمعارضة فلم يجب عنها ثم قال البيهقي ولا يصح أن يستعيذ من مخلوق بمخلوق فدل على أنه استعاذ بصفة من صفات ذاته وهي غير مخلوقة كما أمره الله أنه يستعيذ بذاته وذاته غير مخلوقة ثم قال وبلغني عن أحمد بن حنبل أنه كان يستدل بذلك على أن القرآن غير مخلوق قال وذلك أنه ما من مخلوق إلا وفيه نقص.

قلت: احتجاج أحمد هو من الوجه الذي تقدم كما حكينا لفظ المروذي في كتابه الذي عرضه على أحمد والمقصود هنا ثم الكلام على قول الطائفة الثانية الذين قالوا أن القرآن هو الحروف والأصوات دون المعاني ثم إن قولهم هذا متناقض في نفسه فإن الحروف والأصوات التي سمعها موسى عبرية والتي ذكرها الله عنه في القرآن عربية فلو لم يكن الكلام إلا مجرد الحروف والأصوات لم يكن بين الكلام الذي سمعه موسى والذي ذكره الله أنه سمعه قدر مشترك أصله بل كان يكون الأخبار بأنه سمع هذه الأصوات التي لم يسمعها كذب وكذلك سائر من حكى الله في القرآن أنه قال من الأمم المتقدمة الذين تكلموا بغيرالعربية فإنما تكلموا بلغتهم وقد حكى الله ذلك باللغة التي أنزل بها القرآن وهي العربية وكلام الله صدق فلو كان قولهم مجرد الحروف والأصوات والحروف والأصوات التي قالوها ليست مثل هذه لم تكن الحكاية عنهم مطلقاً بل كلامهم كان حروفاً ومعاني فحكى الله عنهم ذلك بلغة أخرى والحروف تابعة للمعاني والمعاني هي المقصود الأعظم.

كما يترجم كلام سائر المتكلمين وهؤلاء المثبتة الذين وافقوا أهل السنة والجماعة على أن القرآن كلام الله غير مخلوق ووافقوا المعتزلة على أن الكلام ليس هو إلا مجرد الحروف والأصوات يقولون إن كلام الله القائم به ليس هو إلا مجرد الحروف والأصوات وهذا هو الذي بينته أيضاً في جواب المحنة وبينت أن هذا لم يقله

---

(١٦٦) سبق تخريجه.

أحد من السلف ولا قالوا أيضاً أنه معنى قائم بذاته بل كلاهما بدعة وأنا ليس في كلامي شيء من البدع ثم منهم من يقول هو مع ذلك قديم غير حادث لموافقتهم الطائفة الأولى على أن معنى قول السلف أن القرآن كلام الله غير مخلوق أنه صفة قديمة قائمة بذاته لا يتعلق بمشيئته واختياره قط ومنهم من لا يقول ذلك بل يقول هو وإن كان مجرد الحروف والأصوات وهو قائم به فإنه يتعلق بمشيئته واختياره وأنه إذا شاء تكلم بذلك وإذا شاء سكت وإن كان لم يزل كذلك.

وظن الموافقون للسلف على أن القرآن كلام الله غير مخلوق من القائلين بأن الكلام ليس إلا معنى في النفس وكثير من القائلين بأنه ليس إلا الحروف والأصوات أن معنى قول السلف القرآن كلام الله غير مخلوق أنه صفة قديمة قائمة بذاته لا يتعلق بمشيئته واختياره وإرادته وقدرته.

وهذا اعتقدوه في جميع الأمور المضافة إلى الله أنها إما أن تكون مخلوقة منفصلة عن الله تعالى وإما أن تكون قديمة غير متعلقة بمشيئته وقدرته وإرادته ومنعوا أن يقال أنه يتكلم إذا شاء أو أنه لم يزل متكلماً إذا شاء أو أنه قادر على الكلام أو التكلم أو أنه يستطيع أن يتكلم بشيء أو أنه إن شاء تكلم وإن شاء سكت أو أنه يقدر على الكلام والسكوت كما يمتنع أن يقال إنه يحيى إذا شاء أو أنه يقدر على أن يحيا وعلى أن لا يحيا أن الحياة صفة لازمة لذاته يمتنع أن يكون إلا حياً قيوماً سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً فاعتقد هؤلاء في الكلام والإرادة والمحبة والبغض والرضاء والسخط والإتيان والمجيء والاستواء على العرش والفرح والضحك مثل الحياة.

وأول من أظهر هذا القول من الموافقين لأهل السنة في الأصول الكبار هو عبدالله بن سعيد بن كلاب وهذا مقتضى ما ذكره الأشعري في المقالات فإنه لم يذكر ذلك عن أحد قبله بل ذكر عن بعض المرجئة أنه يقول بقوله وذكر عن بعض الزيدية ما يحتمل أن يكون موافقاً لبعض قوله وذكر أبو الحسن في كتاب المقالات قول أهل الحديث والسنة فقال هل هذه حكاية قول جملة أصحاب الحديث وأهل السنة.

جملة ما عليه أصحاب الحديث وأهل السنة الاقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله وما جاء من عند الله وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ لا يريدون من ذلك شيئاً والله تعالى إله

واحد فرد صمد لا إله غيره لم يتخذ صاحبة ولا ولداً وأن محمداً عبده ورسوله وأن الجنة حق وأن النار حق وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور وأن الله على عرشه كما قال الرحمن على العرش استوى وأن له يدين بلا كيف كما قال خلقت بيدي وكما قال بل يداه مبسوطتان وأن له عينين بلا كيف كما قال تجري بأعيننا وأن له وجهاً كما قال ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام وأن أسماء الله لا يقال انها غير الله كما قالت المعتزلة والخوارج وأقروا أن لله علماً كما قال: ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ وكما قال: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾(١٦٧) وأثبتوا السمع والبصر ولم ينفوا ذلك عن الله كما نفته المعتزلة وأثبتوا لله القوة كما قال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾(١٦٨) وقالوا إنه لا يكون في الأرض من خير ولا شر إلا ما شاء الله وأن الأشياء تكون بمشيئة الله تعالى كما قال تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾(١٦٩).

ولما قال المسلمون ما شاء الله كان وما لم يشأ لا يكون وقالوا إن أحداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله أو يكون أحد يقدر أن يخرج عن علم الله أو أن يفعل شيئاً علم الله أنه لا يفعله وأقروا أنه لا خالق إلا الله وأن أعمال العباد يخلقها الله تعالى وأن العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئاً وأن الله وفق المؤمنين لطاعته وخذل الكافرين ولطف بالمؤمنين ونظر وأصلحهم وهداهم ولم يلطف بالكافرين ولا أصلحهم ولا هداهم ولو أصلحهم لكانوا صالحين ولو هداهم لكانوا مهتدين وأن الله يقدر أن يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين ولكنه أراد أن يكونوا كافرين.

كما علم وأخذلهم ولم يصلحهم وطبع على قلوبهم وأن الخير والشر بقضاء الله وقدره ويؤمنون بقضاء الله وقدره خيره وشره حلوه ومره ويؤمنون أنهم لا يملكون لأنفسهم نفعاً ولا ضراً إلا ما شاء الله كما قال ويلجئون أمرهم إلى الله ويثبتون الحاجة إلى الله في كل وقت والفقر إلى الله في كل حال ويقولون إن القرآن كلام الله غير مخلوق.

---

(١٦٧) سورة فاطر، الآية: ١١.

(١٦٨) سورة فصلت، الآية: ١٥.

(١٦٩) سورة الإنسان، الآية: ٣٠.

الكلام في الوقف واللفظ

من قال باللفظ أو بالوقف فهو مبتدع عندهم لا يقال اللفظ بالقرآن مخلوق ولا يقال غير مخلوق ويقولون ان الله يرى بالأبصار يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر يراه المؤمنون ولا يراه الكافرون لأنهم عن الله محجوبون قال الله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ وأن موسى عليه السلام سأل الله الرؤية في الدنيا وأن الله تجلى للجبل فجعله دكاً فأعلمهم بذلك لأنه لا يراه في الدنيا بل يراه في الآخرة ولايكفرون أحداً من أهل القبلة بذنب يرتكبه كنحو الزنا والسرقة وما أشبه ذلك من الكبائر وهم بما معهم من الإيمان مؤمنون وإن ارتكبوا الكبائر.

والإيمان عندهم هو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله وبالقدر خيره وشره وحلوه ومره وما أخطأهم لم يكن ليصيبهم وما أصابهم لم يكن ليخطئهم والإسلام أن يشهد أن لا إله إلا الله على ما جاء في الحديث والإسلام عندهم غير الإيمان ويقرون بأن الله مقلب القلوب يقرون بشفاعة رسول الله ﷺ وأنها لأهل الكبائر من أمته وبعذاب القبر وأن الحشر حق والصراط حق والبعث بعد الموت حق والمحاسبة من الله للعباد حق والوقوف بين يدي الله حق ويقرون بأن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص ولا يقولون مخلوق ولا غير مخلوق ويقولون أسماء الله هي الله ولا يشهدون على أحد من أهل الكبائر بالنار ولا يحكمون بالجنة لأحد من الموحدين حتى يكون الله ينزلهم حيث شاء ويقولون أمرهم إلى الله إن شاء عذبهم وإن شاء غفر لهم ويؤمنون بأن الله تعالى إن شاء عذبهم وإن شاء غفر لهم ويؤمنون بأن الله تعالى يخرج قوماً من الموحدين من النار على ما جاءت به الروايات عن رسول الله ﷺ وينكرون الجدل والمراء في الدين والخصومة في القدر والمناظرة فيما يتناظر فيه أهل الجدل ويتنازعون فيه من دينهم بالتسليم للروايات الصحيحة ولما جاءت به الآثار التي رواها الثقات عدلاً عن عدل حتى ينتهي ذلك إلى رسول الله ﷺ.

ولا يقولون كيف ولا لم لأن ذلك بدعة ويقولون إن الله لم يأمر بالشر بل نهى عنه وأمر بالخير ولم يرض بالشر وإن كان مريداً له ويعرفون حق السلف الذين اختارهم الله لصحبة نبيه ويأخذون بفضائلهم ويمسكون عما شجر بينهم صغيرهم وكبيرهم ويقدمون أبا بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علياً رضي الله تعالى عنهم ويقرون أنهم الخلفاء

الراشدون المهديون أفضل الناس كلهم بعد النبي ﷺ ويصدقون بالأحاديث التي جاءت عن رسول الله ﷺ وإن الله ينزل إلى سماء الدنيا فيقول هل من مستغفر كما جاء الحديث عن رسول الله ﷺ، ويأخذون بالكتاب والسنة.

كما قال الله: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾(١٧٠) ويرون اتباع من سلف من أئمة الدين وأن لا يبتدعوا في دينهم ما لم يأذن به الله ويقرون أن الله تعالى يجيء يوم القيامة كما قال وجاء ربك والملك صفاً صفاً وأن الله يقرب من خلقه كيف شاء كما قال: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾(١٧١).

ويرون العيد والجمعة والجماعة خلف كل إمام بر وفاجر ويثبتون المسح على الخفين سنة ويرونه في الحصر والسفر ويثبتون فرض الجهاد للمشركين منذ بعث نبيه ﷺ إلى آخر عصابة تقاتل الدجال وبعد ذلك.

ويرون الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح وأن لا يخرجوا عليهم بالسيف وأن لا يقاتلوا في الفتنة ويصدقوا بخروج الدجال وأن عيسى بن مريم يقتله ويؤمنون بمنكر ونكير والمعراج والرؤيا في المنام وأن الدعاء لموتى المسلمين والصدقة عنهم بعد موتهم تصل إليهم ويصدقون بأن في الدنيا سحرة وأن الساحر كافر كما قال الله وأن السحر كائن موجود في الدنيا ويرون الصلاة على كل من مات من أهل القبلة مؤمنهم وفاجرهم ومواراتهم ويقرون بأن الجنة والنار مخلوقتان وأن من مات مات بأجله وكذلك من قتل قتل بأجله وأن الأرزاق من قبل الله تعالى يرزقها عباده حلالاً كانت أو حراماً وأن الشيطان يوسوس للانسان ويشككه ويخبطه وأن الصالحين قد يجوز أن يخصهم الله تعالى بآيات تظهر عليهم وأن السنة لا تنسخ القرآن وأن الأطفال أمرهم إلى الله تعالى إن شاء عذبهم وإن شاء فعل بهم ما أراد عالم ما العباد عاملون وكتب أن ذلك يكون وأن الأمور بيد الله تعالى.

ويرون الصبر على حكم الله والأخذ بما أمر الله تعالى به والانتهاء عما نهى الله عنه وإخلاص العمل والنصيحة للمسلمين ويدينون بعبادة الله تعالى في العابدين والنصيحة لجماعة المسلمين واجتناب الكبائر والزنا وقول الزور والمعصية والفخر

(١٧٠) سورة النساء، الآية: ٥٩.

(١٧١) سورة ق، الآية: ١٦.

والكبر والازدراء على الناس والعجب ويرون مجانبة كل داع إلى بدعة والتشاغل بقراءة القرآن وكتابة الآثار والنظر في الفقه مع التواضع والاستكانة وحسن الخلق وبذل المعروف وكف الأذى وترك الغيبة والنميمة والسعاية ونفقة المأكل والمشرب.

وقال فهذه جملة ما يأمرون به ويستعملونه ويرونه وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب وما توفيقنا إلا بالله وهو حسبنا وبه نستعين وعليه نتوكل وإليه المصير.

قال: فأما أصحاب عبدالله بن سعيد فإنهم يقولون بأكثر مما ذكرناه عن أهل السنة ويثبتون أن الباري لم يزل حياً عالماً قادراً سميعاً بصيراً عزيزاً عظيماً جليلاً كبيراً كريماً مريداً متكلماً جواداً ويثبتون العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والعظمة والجلال والكبرياء والإرادة والكلام صفاة لله تعالى وقال ويقولون أسماء الله تعالى وصفاته لا يقال هي غيره ولايقال أن علمه غيره. كما قالت الجهمية ولا يقال أن علمه هو هو كما قال بعض المعتزلة وكذلك قولهم في سائر الصفات فذكر الأشعري أن أصحاب ابن كلاب يقولون بأكثر قول أهل الحديث وأن لهم زيادة أخرى وذلك دليل على أنهم ينقصون عن أقوالهم فأما قول ابن كلاب في القرآن فلم يذكره الأشعري إلا عنه وحده وجعل له ترجمة فقال:

وهذا قول عبدالله بن كلاب.

قال عبدالله بن كلاب إن الله لم يزل متكلماً وإن كلام الله صفة له قائمة به وإنه قديم بكلامه وإن كلامه قائم به كما أن العلم قائم به والقدرة قائمة به وهو قديم بعلمه وقدرته وأن الكلام ليس بحرف ولا صوت ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتغاير وأنه معنى واحد بالله تعالى وأن الرسم هو الحروف المتغايرة وهو قراءة القارىء وأنه خطأ أن يقال كلام الله هو هو أو بعضه أو غيره وأن العبارات عن كلام الله تختلف وتتغاير وكلام الله ليس بمختلف ولا متغاير كما أن ذكرنا لله يختلف ويتغاير والمذكور لا يختلف ولايتغاير وإنما سمي كلام الله عربياً لأن الرسم الذي هو العبارة عنه وهو قراءته عربي فسمي عربياً لعلة وكذلك سمي عبرانياً وكذلك سمي أمراً لعلة وسمي نهياً لعلة وخبر العلة ولم يزل الله متكلماً قبل أن يسمي كلامه أمراً وقبل وجود العلة التي بها سمى كلامه أمراً وكذلك القول في تسميته نهياً وخبراً وأنكر أن يكون الباري لم يزل مخبراً وكذلك لم يزل ناهياً.

فهذه حكاية الأشعري عن ابن كلاب أنه يقول إن الله لم يزل متكلماً وأن كلامه صفة له قائم به كعلمه وقدرته وكذلك سائر الصفات التي يثبتها لله تعالى هي عنده قديمة قائمة بالله غير متعلقة بمشيئته وقدرته.

وأما الجهمية المحضة من المعتزلة وغيرهم فعندهم لا يقوم به شيء من هذه الصفات ولا غيرها بل كل ما يضاف إليه فإنما يعود معناه إلى أمر مخلوق منفصل عنه كما قالوه في الكلام.

ولما قال أولئك لهؤلاء إن الحروف لا تكون إلا متعاقبة ولا بد لها من مخارج وكلاهما يمنع قدمها قال لهم هؤلاء هذا بعينه وارد في المعنى فإن المعاني مطابقة للحروف في الترتيب وهي مفتقرة إلى محل كافتقار الحروف فما قيل في أحدهما قيل في الآخر.

ولما زعم أولئك أن الكلام كله هو معنى واحد قال هؤلاء إن جاز أن يعقل أن المعاني المتنوعة تعود إلى حرف واحد جاز أن يعقل أن الحروف المتنوعة تعود إلى حرف واحد وقالوا لهم أيضاً الترتيب نوعان ترتيب ذاتي وترتيب وجودي فالأول كترتيب العلم على الحياة والمعلول على العلة التامة وهؤلاء الذين فسروا قولهم بأنه غير مخلوق بأنه لا يتعلق بمشيئته وقدرته سواء قالوا إنه معنى أو هو حروف أو هو معنى وحرف.

يقولون إن المخلوق هو المحدث وهو ما يحدثه الله تعالى منفصلاً عنه وأنه ماثم إلا قديم أو مخلوق وما كان قديماً فإنه لازم لذات الله تعالى لا يتعلق بمشيئته وقدرته ولا يكون فعلاً له وما كان محدثاً فهو المخلوق المنفصل عن الله تعالى وهو المتعلق بمشيئته وقدرته ولا يقوم عندهم بذات الله فعل ولا كلام ولا إرادة ولا غير ذلك مما يتعلق بمشيئته وقدرته ويقولون لا تحل الحوادث بذاته ولا يجوز عليه الحركة ولا فعل حادث ولا غير ذلك وهؤلاء يتأولون كل ما ورد في الكتاب والسنة مما يخالف ذلك وهو كثير جداً كقوله ثم استوى على العرش ثم استولى إلى السماء وكما وصف به نفسه من المجيء والاتيان والنزول وغضبه يوم القيامة ورضاه على أهل الجنة وتكليمه لموسى ولعباده يوم القيامة وتكلمه بالوحي إذا تكلم به فسمعته الملائكة.

وهؤلاء جميعاً يحتجون على قدم القرآن بحجتهم المشهورة التي هي أصل

المذهب التي احتج بها الأشعري وأصحابه والقاضي أبو يعلى وابن عقيل وأبو الحسن ابن الزاغوني وغيرهم وهي التي تقدم ذكرها في بيان أصل الطائفة الأولى عن أبي المعالي لأنه اعتقد أنه صاغها على وجه يدفع بها بعض الأسئلة وقد ذكرنا ذلك ونبين أنه بناها على امتناع حلول الحوادث به ونحن نذكر ها هنا كما ذكرها هؤلاء فإن هذا مشهور في كلامهم كلهم وقد اعترف أصحاب الاشعري أن هذه الطريقة هي عمدته وعمدة غيره من أئمتهم كالقاضي أبي بكر وأبي إسحاق وابن فورك وأبي منصور على قدم الكلام قال لو كان كلام الباري حادثاً لم يخل من أن يقوم بذات الباري تعالى فيكون محلاً للحوادث بمثابة الجواهر أو يحدث لا في محل وذلك محال لأنه يؤدي إلى إبطال التفرقة بين ما يقوم بنفسه وبين ما لا يقوم بنفسه على أن في نفس المحل نفي اختصاصه إذ ليس اختصاصه به سبحانه أولى من اختصاصه بغيره وإن حدث في محل آخر وقام به كان كلاماً لذلك المحل وكان المحل به متكلماً آمراً ناهياً لأن كل قائم بمحل اختص به اختصاصاً يجب أن يضاف إليه عند العبارة بأخص أوصافه يشتق له أو للجملة التي المحل منها وصف منه إما من أخص وصفه أو أعم أوصافه أو من معناه أو يصح إضافته إليه بأخص وصفه فإذا لم يكن ذلك بطل أن يخلق كلامه في محل وإذا بطلت هذه الأقسام بطل كونه حادثاً.

وقال طائفة منهم القاضيان أبو علي بن. . .[١٧٢] وأبو يعلى وابن عقيل وأبو الحسن الزغواني وهذا لفظه قال والطريق الثاني المعقول وفيه أدلة نذكر منها الجلي من معتمداتها فمن ذلك تقول لو كان كلام الله مخلوقاً لم يخل أن يكون مخلوقاً في محل أو لا في محل فإن كان في محل فلا يخلو أن يكون محله ذات الباري سبحانه أو ذاتاً غير ذاته مخلوقة ومحال أن يكون خلقه الله في ذاته لأن ذلك يوجب كون ذاته تعالى محلاً للحوادث وهذا محال اتفقت الأئمة قاطبة على إحالته ومحال أن يكون في محل هو ذات غير ذاته تعالى لأن ذلك يوجب أن يكون كلاماً لتلك الذات ولا يكون كلاماً لله تعالى ولأنه لو جاز أن يكون كلاماً لله تعالى يقال له كلامه وصفته لجاز أن يقال مثل ذلك في سائر الصفات مثل الكون واللون والحركة والسكون والارادة إلى غير ذلك من الصفات وهذا مما اتفقنا على بطلانه.

---

(١٧٢) مكان النقط: بياض في الأصل.

ومحال أن يكون خلقه لا في محل من جهة أن الكلام صفة والصفات لا بد لها من محل تقوم به ولو جاز أن يقال كلام الله لا في محل لجاز أن يقال إرادة وحركة وشهوة وفعل ولون لا في محل وهذا مما يعلم إحالته قطعاً وإذا بطلت هذه الاقسام ثبت أنه غير مخلوق ثم قال قالوا قد وصفت الباري بأشياء حدثت في غيره ألا نرى أنا نصفه بأنه محسن بإحسان أحدثه في حق عباده ونصفه بأنه كاتب لوجود كتابه أحدثها في اللوح المحفوظ فما كان يمتنع أن يكون ههنا مثله قلنا الاحسان صفة قائمة بنفس المحسن وليس توقف وصفة بهذه الصفة على وجود الاحسان منه وإذا ظهر إحسانه على خلقه كان ذلك أثر وصفه بالإحسان لأن ما فعله هو صفته وجرى ذلك مجرى وصفه بأنه صانع فإنه يوصف بذلك لأنه عالم بحقيقة المصنوع لا أن الصفة هي المصنوع وكذلك القول في وصفه بأنه كاتب لأن الكتابة تجري مجرى الصنعة في أنها نوع من أنواع العلوم بكيفيات المنفعل في إيجاد فعله وذلك أمر غير المصنوع وهذا بين واضح.

قلت هذا الالتزام بالمحسن والكاتب والعادل والخالق ونحو ذلك هو الزام مشهور المعتزلة على قول أهل الاثبات باطنه أن المتكلم لا بد أن يقوم به الكلام فألزموهم أسماء الأفعال وهذا السؤال هو الذي ضعضع هذه الحجة عند أبي المعالي الجويني والرازي وغيرهم لما ألزمهم المعتزلة بذلك ولهذا عدل عنها أبو المعالي إلى أن قال قد حصل الاتفاق على أنه سبحانه متكلم بكلامه وأنه لا بد من ضرب من الاختصاص في إضافة الكلام إليه ثم الاختصاص. إما اختصاص قيام، وإما أن يكون اختصاص فعل بفاعل.

والثاني باطل لأنه لا فرق بين خلق الأجسام وأنواع الأعراض وبين خلق الكلام في أنه لا يرجع إلى القديم سبحانه صفة حقيقة من جميع ما خلقه قلت فهو في هذا لم يلتزم أن الصفة إذا قامت بمحل عاد حكمها على ذلك المحل لئلا ترد عليه المعارضات لكن قال يزول الاختصاص وهذا الذي ذكره في الحقيقة يستلزم لذلك وملزوم له فإن الكلام له اختصاص، فإن لم يكن بفاعله كان بمحله والمعارضات واردة لا محالة وأجاب غيره عن اسم العادل والمحسن ونحوهما بأن قالوا العادل من تمام الأسماء عندنا لأنه فاعل العدل وإنما يشترط قيام العدل بالعادل منا لا من حيث كان

فاعلاً للعدل، بل لخصوص وصف ذلك الفعل فإن العدل قد يكون حركة أو سكوناً أو نحوهما، فمن ذلك الوجه يجب قيامه به وكل معنى له ضد فشرط قيامه بالموصوف به والذي يسمى عدلاً فينا من الأفعال فله ضد وهو الجور، فمن ذلك يجب قيامه بالفاعل منا قلت هذه فروق لا حقيقة لها عند التأمل فإن قيام الكلام بالمتكلم كقيام الفعل بالفاعل سواء لا فرق بينهما لا في الشاهد ولا في اللغة والاشتقاق ولا في القياس العقلي ولهذا عدل الرازي عن تقرير الطريقة المشهورة من أن المتكلم من قام به الكلام إذا كانت تحتاج إلى هذه المقدمة وإلى نفي جواز كونه محلاً للحوادث وأثبت ذلك بطريقة في غاية الضعف وهي الاجماع الجدلي المركب والمعتزلة طردوا هذا الأصل الفاسد لهم في مسائل الصفات والقدر فجعلوه موصوفاً بمفعولاته القائمة بغيره حتى قالوا من فعل الظلم فهو ظالم ومن فعل السفه فهو سفيه ومن فعل الكذب فهو كاذب ونحو ذلك وكل هذا باطل بل الموصوف بهذه الأسماء من قامت به هذه الأفعال لا من جعلها فعلاً لغيره أو قائمة بغيره.

والأشعرية عجزوا عن مناظرتهم في هذا المقام في مسألة القرآن ومسائل القدر بكونهم سلموا له أن الرب لا تقوم به صفة فعلية فلا يقوم به عدل ولا إحسان ولا تأثير أصلاً فلزمهم أن يقولوا هو موصوف بمفعولاته فلا يجب أن يكون القرآن قائماً به ويكون مسمى بأسماء القبائح التي خلقها لكن أبو محمد بن كلاب يقول لم يزل كريماً جواداً فهذا قد يجيب عن صفة الإحسان وحدها بذلك وأما سائر أهل الإثبات من أهل الحديث والفقه والتصوف والكلام من المرجئة والشيعة والكرامية وغيرهم فيقولون أن الرب تقوم به الأفعال فيتصف به طرداً لما ذكر في الكلام وأن الفاعل من قام به الفعل فالعادل والمحسن من قام به العدل والإحسان كما أشرنا إلى هذا فيما تقدم وبهذا أجاب القاضي وابن الحسن وابن الزاغوني وغيرهم فجواب هؤلاء المعتزلة جيد لكن تنازع هؤلاء هل ما يقوم به يمتنع تعلقه بمشيئته وقدرته فالقاضي وابن الزاغوني وغيرهم مشوا على أصلهم في امتناع قيام الحوادث به ولكن تفسيرهم للصانع والكاتب بالعالم ليس بمستقيم على هذا الأصل فإنه إذا جاز أن تفسر الأفعال بالعلم قيل مثل ذلك في الجميع فبطل الأصل بل الكتابة والصنعة فعل يقوم به وإن استلزم العلم وهل يجب أن يكون قديماً لا يتعلق بمشيئته وقدرته أو يجوز أن يكون من ذلك ما يتعلق بمشيئته

وقدرته على القولين في الكلام والأفعال وقد ظن من ذكر من هؤلاء كأبي علي وأبي الحسن بن الزاغوني أن الأمة قاطبة اتفقت على أنه لا تقوم به الحوادث وجعلوا ذلك الأصل الذي اعتمدوه وهذا مبلغهم من العلم وهذا الإجماع نظير غيره من الإجماعات الباطلة المدعاة في الكلام ونحوه وما أكثرها فمن تدبرها وجد عامة المقالات الفاسدة يبنونها على مقدمات لا تثبت إلا بإجماع مدعى أو قياس وكلاهما عند التحقيق يكون باطلاً.

ومن العجب أن بعض متكلمة أهل الحديث من أصحاب أحمد وغيرهم يدعون مثل هذا الإجماع مع النصوص الكثيرة عن أصحابهم بنقيض ذلك بل عن إمامهم وغيره من الأئمة حتى في لفظ الحركة والانتقال بينهم في ذلك نزاع مشهور وقد أثبت ذلك طوائف مثل ابن حامد وغيره وقد ذكر إجماع أهل السنة على ذلك حرب الكرماني وعثمان بن سعيد الدارمي وغيرهما من علماء السنة المشهورين فليتدبر العاقل ما وقع في هذه الأصول من الاضطراب وليحمد الله على الهداية وليقل ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم. ولكن نعرف أن هذه الحجة تبين فساد قول الجهمية من المعتزلة وغيرهم الذين يقولون خلق الله كلامه في محل فما ذكروه يبين فساد هذا القول الذي اتفقت سلف الأمة وأئمتها على ضلالة قائله بل ذلك عند من يعرف ما جاء به الرسول معلوم الفساد بالاضطرار من دين الإسلام ولكن هذا يسلم ويطرد لمن جعل الأفعال قائمة به وجعل صفة التكوين قائمة به.

ولهذا انتقضت على الأشعرية دون الجمهور ويبين أن كلام الله قائم به وهذا حق وأما كونه لا يتكلم إذا شاء ولا يقدر أن يتكلم بما شاء فهذا لا يصح إلا بما ابتدعته الجهمية من قولهم لا يتحرك ولا تحل به الحوادث وبذلك نفوا أن يكون استوى على العرش بعد أن لم يكن مستوياً وأن يجيء يوم القيامة وغير ذلك مما وصف به نفسه في الكتاب والسنة وأما قول هؤلاء لو خلقه في نفسه لكانت ذاته محلاً للحوادث فالذين يقولون أنه يتكلم إذا شاء لا يقولون إنه يخلق في نفسه شيئاً إذ الخلق هو فعل أيضاً قائم به عندهم بمشيئته فلا يكون للخلق خلق آخر وإلا لزم الدور والتسلسل ولهذا لم يقل أحد ممن قال بذلك أن كلامه مخلوق بل كل من قال إن

كلامه مخلوق فإنما مراده أنه يخلقه منفصلاً عنه والسلف علموا أن هذا مرادهم فجعلوا يبينون فساد ذلك كقول مالك وأحمد وغيرهما كلام الله من الله ولا يكون من الله شيء مخلوق وقولهم كلام الله من الله ليس ببائن عنه وقول أحمد لمن سأله أليس كلامك منك قال بلى فكلام الله من الله ومثل هذا كثير في كلامهم فلو أن المحتج قال اتفق المسلمون على أنه لا يخلق في ذاته شيئاً لكان هذا كلاماً صحيحاً فإن أحداً لم يطلق عليه أنه يخلق في نفسه شيئاً فيما أعلم بخلاف اللفظ الذي ادعاه فإن النزاع فيه من أشهر الأمور والذين أثبتوا ذلك أكثر من الذين نفوه من أهل الحديث وأهل الكلام جميعاً.

ولكن اتفاق الأمة فيما أعلم أنه لا يخلق في نفسه شيئاً يبطل مذهب المعتزلة ولا يدل على أنه قديم لا يتعلق بمشيئته وقدرته ولعل هذه حجة عبد العزيز الكناني ولهذا النزاع العظيم بين الذين يقولون هو مخلوق أو محدث بمعنى أنه أحدثه في غيره والذين يقولون هو قديم لا يتعلق بمشيئته وقدرته إذا تدبره اللبيب وجد أن كل طائفة إنما تقيم الحجج على إبطال قول خصمها لا على صحة قولها أما الذين ينفون الخلق عنهم فادلتهم عامتها مبنية على أنه لا بد من قيام الكلام به وأنه يمتنع أن يكون متكلماً بكلام لا يقوم إلا بغيره وهذا أصل صحيح وهو من أصول السلف الذي بينوا به فساد قول الجهمية وأما الذين قالوا مخلوق فليس لهم حجة إلا ما يتضمن أنه متعلق بمشيئته وقدرته وأن ذلك يمنع كونه قديماً وذلك كقوله إنا أرسلنا نوحاً وأوحينا إلى إبراهيم وأهلكنا القرون لا يكون إلا بعد وجود المخبر عنه وإلا كان كذباً لأنه أخبار عن الماضي.

وكذلك إخباره عن أقوال الأمم المتقدمة ومخاطبة بعضهم بعضاً بقوله قالوا وقالوا كذلك فهذا لا يكون إلا بعد وجود المخبر عنه وقولهم إنه موصوف بأنه مجعول عربياً وأنه أحكمت آياته ثم فصلت وهذا إخبار بفعل منه تعلق به وذلك يوجب تعلقه بمشيئته وقدرته وقد نص أحمد على أن الجعل فعل من الله غير الخلق كما تقدم ذكر لفظه وقد حققوا ذلك بأن الله ذكر أنه جعله عربياً على وجه الامتنان علينا به والامتنان إنما يكون بفعله المتعلق بمشيئته وقدرته لا بالأمور اللازمة لذاته ومن خالف ذلك أجابوا بجواب ضعيف كقول ابن الزاغوني جعلناه أي أظهرناه وأنزلناه فيقال لهم يكفي في

ذلك أن يقال أنزلناه قرآناً عربياً فإنه عندكم لايقدر على أن ينزله ويظهره غير عربي ولا يمكن ذلك فإذا كان ذلك ممتنعاً لذاته كيف يمتن بترك فعله وإنما الممكن أن ينزله أولا ينزله أما أن ينزله عربياً وغير عربي فهذا ممتنع عندهم وقد قال تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُواْ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ﴾(١٧٣) فعلم أن جعله عجمياً كان ممكناً وعندهم ذلك غير ممكن وهذا أيضاً حجة على من جعل العبارة مخلوقة منفصلة عن الله لأنه جعل القرآن نفسه عربياً وعجمياً وعندهم لا يكون ذلك إلا في العبارة المخلوقة لا في نفس القرآن الذي هو غير مخلوق وعندهم المعنى الذي عبارته عربية هو الذي عبارته سريانية وعبرانية فإن جاز أن يقال هو عربي لكون عبارته كذلك كان كلام الله هو عربي عجمي سرياني عبراني لأن الموصوف بذلك عندهم شيء واحد.

وكتاب الله يدل على أن كلامه يقدر أن يجعله عربياً وأن يجعله عجمياً وهو متكلم به ليس مخلوقاً منفصلاً عنه وأما أئمة أهل الحديث والفقهاء والصوفية وطوائف أهل الكلام الذين خالفوا المعتزلة قديماً من المرجئة والشيعة ثم الكرامية وغيرهم فيخالفون في ذلك ويجعلون هذه الأفعال القائمة بذاته متعلقة بمشيئته وقدرته وأصحاب الإمام أحمد قد تنازعوا في ذلك كما تنازع غيرهم وذكر أبو بكر عبد العزيز عنهم في المقنع قولين.

وحكى الحارث المحاسبي القولين عن أهل السنة ولكن المنصوص الصريح عن الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة يوافق هذا القول كما ذكرناه من كلامه في الرد على الجهمية فإن الجهمي لما قال إن الله لم يتكلم ولا يتكلم فنفى المستقبل كما نفى الماضي قال أحمد فكيف يصنعون بحديث عدي بن حاتم قال: قال رسول الله ﷺ ما منكم من أحد إلا سيكلمه الله ليس بينه وبينه ترجمان ثم قال أحمد والجوارح إذا شهدت على الكافرين فقالوا لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء أتراها نطقت بجوف وشفتين وفم ولسان ولكن الله أنطقها كما شاء فكذلك تكلم الله كيف شاء من غير أن نقول جوف ولا فم ولا شفتان ولا لسان فذكر أن الله يتكلم كيف يشاء.

ومن يقول بالأول يقول إن تكلمه لا يتعلق بالمشيئة إذ لا يتعلق بالمشيئة عندهم

---

(١٧٣) سورة فصلت، الآية: ٤٤.

إلا المحدث الذي هو مخلوق منفصل ثم قال أحمد وحديث الزهري قال لما سمع موسى كلام ربه قال يا رب هذا الكلام الذي سمعته هو كلامك قال نعم يا موسى هو كلامي وإنما كلمتك بقوة عشرة آلاف لسان ولي قوة الألسن كلها وأنا أقوى من ذلك وإنما كلمتك على قدر ما تطيق بذلك ولو كلمتك بأكثر من ذلك لمت قال فلما رجع موسى إلى قومه قالوا صف لنا كلام ربك فقال سبحان الله وهل أستطيع أن أصفه لكم قالوا فشبه قال اسمعتم الصواعق التي تقبل في أحلى حلاوة سمعتموها فكأنه مثله فقوله إنما كلمتك بقوة عشرة آلاف لسان أي لغة ولي قوة الألسن كلها أي اللغات كلها وأنا أقوى من ذلك فيه بيان أن الكلام يكون بقوة الله وقدرته وأنه يقدر أن يتكلم بكلام أقوى من كلام وهذا صريح في قول هؤلاء كما هو صريح في أنه كلمه بصوت وكان يمكنه أن يتكلم بأقوى من ذلك الصوت وبدون ذلك الصوت وكذلك قول أحمد وقلنا للجهمية من القائل يوم القيامة يا عيسى وقلنا فمن القائل فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين فإنه دليل على أنه سألهم عن تكليمه في المستقبل حيث أنكروا أن يكون منه تكليم في المستقبل ثم لما قالوا إنما يكون شيئاً فيعبر عن الله قال قلنا قد أعظمتم على الله الفرية حين زعمتم أن الله لا يتكلم فشبهتموه بالأصنام التي تعبد من دون الله لأن الأصنام لا تكلم ولا تحرك ولا تزول من مكان.

فقد حكى عنهم منكراً عليهم نفيهم عن الله تعالى أن يتكلم أو يتحرك أو يزول من مكان إلى مكان ثم إنه قال فلما ظهرت عليه الحجة قال إن الله قد يتكلم ولكن كلامه مخلوق فقلنا كذلك بنو آدم كلامهم مخلوق فقد شبهتم الله تبارك وتعالى بخلقه حين زعمتم أن كلامه مخلوق ففي مذهبكم أن الله تعالى قد كان في وقت من الأوقات لا يتكلم حتى خلق التكلم وكذلك بنو آدم كانوا لا يتكلمون حتى خلق لهم كلاماً فقد جمعتم بين كفر وتشبيه فتعالى الله جل ثناؤه عن هذه الصفة بل نقول إن الله جل ثناؤه لم يزل متكلماً إذا شاء ولا نقول إنه كان ولا يتكلم حتى خلق ولا نقول إنه قد كان لا يعلم حتى خلق فعلم ولا نقول إن الله قد كان ولا قدرة حتى خلق لنفسه قدرة فهذا من كلامه يبين أن أولئك الذين قالوا كلامه مخلوق أرادوا أنه لم يكن متكلماً حتى خلق الكلام إذ هذا معنى قولهم قد يتكلم ولكن كلامه مخلوق إذ المخلوق هو القائم ببعض الأجسام فعندهم تكلمه مثل بعض الأعيان المخلوقة ولهذا يمتنع عندهم أن يكون قبل ذلك متكلماً.

فرد أحمد هذا بأن هذا تشبيه بالإنسان الذي كان عاجزاً عن التكلم لصغره حتى خلق الله له كلاماً فمن مر عليه وقت وهو غير موصوف فيه بأنه متكلم إذا شاء مقتدر على الكلام كان ناقصاً ففي ذلك كفر بجحد كمال الرب وصفته وتشبيهه له بالإنسان العاجز ولهذا قال بل نقول لم يزل متكلماً إذا شاء فجمع بين الأمرين بين كونه لم يزل متكلماً وبين كون ذلك متعلقاً بمشيئته وأنه لايجوز نفي التكلم عنه إلا أن يخلق التكلم كما لا يجوز نفي العلم والقدرة والنور وهذا هو الكمال في الكلام أن يتكلم المتكلم إذا شاء فأما العاجز عن الكلام فهو ناقص قبيح وأما الذي يلزمه الكلام ولا يتعلق بمشيئته واختياره فإنه يكون أيضاً عاجزاً ناقصاً كالذي يصوت بغير اختياره كالأصوات الدائمة التي تلزم الجمادات بغير اختيارها مثل النواعير. ولما أقام الحجة بتكليم الله تعالى موسى وأنه تكلم ويتكلم وإن ذلك ممكن من غير حاجة إلى جوف وفم وشفتين ولسان إذا كان من المخلوقات ويتكلم وينطقها الله تعالى بدون حاجة إلى ذلك فالخالق سبحانه أولى بالغناء من المخلوق إذ كل ما ثبت للمخلوق من صفة كمال كالغناء فالله تعالى أولى به فالله أحق بالإستغناء عن ما استغنت عنه المخلوقات في كلامها.

ذكر أن الجهمي لما خنقته الحجج قال إن الله كلم موسى إلا أن كلامه غيره قلنا غيره مخلوق، قال نعم قلنا هذا مثل قولكم الأول إلا أنكم تدفعون الشنعة عن أنفسكم بما تظهرون فأحمد رحمه الله تعالى لم ينكر عليه إطلاق الغير على القرآن حتى استفسره ما أراد به إذ لفظ الغير مجمل يراد به الذي يفارق الآخر، وهو قولهم أنه مخلوق، ويراد به ما لا يكون هو إياه، وهذا يبين أن إطلاق القول على الصفة بأنها هي الموصوف أو غيره، كلام مجمل يقبل بوجه ويرد بوجه، فمتى أريد بالغير المباينة للرب كان المعنى فاسداً وإنما ذكر هذا لأن أهل البدع، كما وصفهم به يتمسكون بالمتشابه من الكلام ولفظ الغير من المتشابه فإذا قال هو غيره فقيل له نعم، لأنه ليس هو إياه، قال وما كان غير الله فهو مخلوق وغير في هذا الموضع الثاني إنما يصح إذا أريد بها ما كان بائناً عن الله تعالى فهو مخلوق فيستعمل لفظ الغير في إحدى المقدمتين بمعنى وفي المقدمة الأخرى بمعنى آخر لما فيها من الإجمال والإشتراك فلهذا استفسره الإمام أحمد فلما فسر مراده قال فهذا هو القول الأول متى قلت هو مخلوق فقد قلت بأنه خلق شيئاً فعبر عنه وأنه لا تكلم ولا يتكلم ثم احتج عليهم بما

دل عليه القرآن من تكلمه في الآخرة وخطابه للرسل فلما أقروا بنفي التكلم عنه أزلاً وأبداً ولم يفسروا ذلك إلا بخلق الكلام في غيره قال قد أعظمتم الفرية على الله حين زعمتم أن الله تعالى لا يتكلم فشبهتموه بالأصنام التي تعبد من دون الله لأن الأصنام لا تكلم ولا تحرك ولا تزول من مكان إلى مكان.

وهذه الحجة من باب قياس الأولى وهي من جنس الأمثال التي ضربها الله في كتابه فإن الله تعالى عاب الأصنام بأنها لا ترجع قولاً وأنها لا تملك ضراً ولا نفعاً وهذا من المعلوم ببداية العقول أن كون الشيء لا يقدر على التكلم صفة نقص وأن المتكلم أكمل من العاجز عن الكلام وكل ما تنزه المخلوق عنه من صفة نقص فالله تعالى أحق بتنزيهه عنه وكلما ثبت لشيء من صفة كمال فالله تعالى أحق باتصافه بذلك فالله أحق بتنزيهه عن كونه لا يتكلم من الأحياء الآدميين وأحق بالكلام منهم وهو سبحانه منزه عن مماثلة الناقصين المعدوم والموات وأما قول أحمد فلما ظهرت عليه الحجة قال إنه قد يتكلم ولكن كلامه مخلوق فقلنا وكذلك بنو آدم كلامهم مخلوق فقد شبهتم الله تعالى بخلقه حين زعمتم أن كلامه مخلوق ففي مذهبكم أن الله قد كان في وقت من الأوقات لا يتكلم حتى خلق يتكلم وكذلك بنو آدم لا يتكلمون حتى خلق لهم كلاماً فقد جمعتم بين كفر وتشبيه فتعالى الله جل ثناؤه عن هذه الصفة بل نقول أن الله جل ثناؤه لم يزل متكلماً إذا شاء ولا نقول إنه قد كان ولا يتكلم حتى خلق ولا نقول إنه قد كان لا يعلم حتى خلق فعلم ولا نقول أنه قد كان ولا قدرة حتى خلق لنفسه قدرة ولا نقول أنه قد كان ولا نور له حتى خلق لنفسه نوراً ولا نقول أنه قد كان ولا عظمة حتى خلق لنفسه عظمة.

فهذا يدل على أن هذا القول أراد به الجهمي أنه قد يتكلم بعد أن لم يكن متكلماً بكلام مخلوق يخلقه لنفسه في ذاته أو يخلقه قائماً بنفسه ليكون هذا القول غير الأول الذي قال انه يخلق شيئاً فيعبر عن الله وقال إنكم شبهتموه بالأصنام التي لا تتكلم ولا تتحرك ولا تزول من مكان إلى مكان ثم انتقل الجهمي عن ذلك القول إلى هذا القول وقال أحمد في الجواب فقلنا وكذلك بنو آدم كلامهم مخلوق فقد شبهتم الله تعالى بخلقه حين زعمتم أن كلامه مخلوق ففي مذهبكم أن الله قد كان في وقت من الأوقات لا يتكلم حتى خلق التكلم وكذلك بنو آدم لا يتكلمون حتى خلق لهم كلاماً

فقد جمعتم بين كفر وتشبيه إلى آخر كلامه ففي هذا كله دليل على أنه أنكر عليهم كونه كان لا يتكلم حتى خلق لنفسه كلاماً في نفسه فصار حينئذ متكلماً بعد أن لم يكن متكلماً وبين أن ذلك يستلزم أنه كان ناقصاً فصار كاملاً لأن عدم التكلم صفة نقص وهذا هو الكفر فإن وصف الله بالنقص كفر وفيه تشبيه له بمن كان ناقصاً عاجزاً عن الكلام حتى خلق له الكلام.

ولهذا قال: بل نقول إنه لم يزل متكلماً إذا شاء فبين أن كونه موصوفاً بالتكلم إذا شاء أمر لم يزل لا يجوز أن يكون ذلك محدثاً لأنه يستلزم كماله بعد نقصه وفيه تشبيه له بالآدميين كما أن منع تكلمه بالكلية تشبيه له بالجمادات من الأصنام التي تعبد من دون الله تعالى وغيره ثم إنه بين أن ثبوت هذه الصفة له فيما لم يزل كثبوت العلم والقدرة والنور والعظمة لم يزل موصوفاً بها لا يقال إنه كان بدون هذه الصفات حتى أحدثها لأن ذلك يستلزم أنه كان ناقصاً فكمل بعد نقصه سبحانه وتعالى عن ذلك.

ولهذا كان كلام أحمد وغيره من الأئمة مع الجهمية في هذه المسألة فيه بيان الفصل بين كلام الله تعالى وقوله وبين خلقه وأن هذا ليس هذا ويذكرون هذا الفرق في المواضع التي أخبر الله ورسوله بأنه تكلم بالوحي وأنه إذا تكلم بالوحي كان هذا من أعظم الحجج لهم فإن من يقول القرآن مخلوق يقول إن الله خلقه منفصلاً عنه كسائر المخلوقات وليس يعود إليه من خلقه حكم من الأحكام أصلاً بل ذلك بمنزلة خلق السماء والأرض وكلام الذراع المسموم ونطق الأيدي والأرجل وغير ذلك مما خلقه الله تعالى من الموصوفات والأفعال والصفات ومما يعلم بالاضطرار أن ما كان كذلك فلا بد أن يصفه الله تعالى بالخلق كما وصف غيره من المخلوقات ولا يجوز أيضاً أن يضاف إلى الله تعالى إضافة اختصاص يتميز بها عن غيره من المخلوقات إذ لا اختصاص له أصلاً فلا يكون كلاماً لله تعالى ولا قولاً أصلاً والقرآن كله يثبت له صفة الاختصاص بالقول والكلام ولم يثبت قط له الصفة المشتركة بينه وبين سائر المخلوقات من صفة الخلق فالقرآن دل على الفرق بين القول والمقول وبين المخلوق والمفعول. قال الإمام أحمد وقد ذكر الله تعالى كلامه في غير موضع من القرآن فسماه كلاماً ولم يسمه خلقاً قال: ﴿فَتَلَقَّىٰ ءَادَمُ مِن رَّبِهِۦ كَلِمَٰتٍ﴾(١٧٤). وقال: ﴿وَقَدْ كَانَ

(١٧٤) سورة البقرة، الآية: ٣٧.

﴿فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾(١٧٥) وقال: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَـٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾(١٧٦) وقال: ﴿ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَـٰلَـٰتِي وَبِكَلَـٰمِي﴾(١٧٧) وقال: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيماً﴾(١٧٨) وقال: ﴿فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلْأُمِّيِّ ٱلَّذِي يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَـٰتِهِۦ﴾(١٧٩) فأخبر الله عزّ وجلّ أن النبي ﷺ كان يؤمن بالله وبكلام الله وقال: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا۟ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾(١٨٠) وقال: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَاداً لِّكَلِمَـٰتِ رَبِّي﴾(١٨١). وقال: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾(١٨٢) ولم يقل حتى يسمع خلق الله فهذا المنصوص بلسان عربي مبين لا يحتاج إلى تفسير هو بين والحمد لله.

قلت وقد تضمن هذا أن الله إذا سماه كلاماً في مواضع كثيرة ولم يسمه خلقاً ومن المعلوم المستقر في الفطر أن الكلام هو ما تكلم به المتكلم لا يكون منفصلاً ولهذا قال فهذا المنصوص بلسان عربي مبين لا يحتاج إلى تفسير هو بين يعني أن بيان الله مما ذكره من كلامه وأن كلامه هو بين لكل أحد ليس من الخفي ولا من المتشابه الذي يحتاج إلى تفسير الجهمي الذي يجعله مخلوقاً منفصلاً عنه كسائر المخلوقات:

حرف هذا الكلم عن مواضعه والحد في آيات الله تحريفاً وإلحاداً يعلمه كل ذي فطرة سليمة ولهذا تجد ذوي الفطر السليمة إذا ذكر لهم هذا المذهب يقولون هذا يقول أن القرآن ليس كلام الله حتى أنهم يقولون ذلك عمن يقول حروف القرآن مخلوقة هذا يقول القرآن ليس كلام الله لا يقولون مخلوق ولا غير مخلوق لما استقر في فطرهم أن ما يكون مخلوقاً منفصلاً عن الله لا يكون كلام الله فمن قال إن الله لم يتكلم بحروف القرآن بل جعله خالقاً لها في جسم من الأجسام فهو عندهم يقول إن القرآن

(١٧٥) سورة البقرة، الآية: ٧٥.
(١٧٦) سورة الأعراف، الآية: ١٤٣.
(١٧٧) سورة الأعراف، الآية: ١٤٤.
(١٧٨) سورة النساء، الآية: ١٦٤.
(١٧٩) سورة الأعراف، الآية: ١٥٨.
(١٨٠) سورة الفتح، الآية: ١٥.
(١٨١) سورة الكهف، الآية: ١٠٩.
(١٨٢) سورة التوبة، الآية: ٦.

ليس بكلام الله سواء جعل تلك الحروف هي القرآن أو ادعى أن ثم معنى قديماً هو كلام الله دون سائر الحروف فإن المستقر في فطر الناس الذي تلقته الأمة خلفاً عن سلف عن نبيها أن القرآن جميعه كلام الله وكلهم فهم هذا المعنى المنصوص بلسان عربي مبين كما ذكر أحمد أنه تكلم به لا أنه خلقه في بعض المخلوقات.

ثم ذكر أحمد ما أمر الله به من القول وما نهى عنه من القول وأنه لم يذكر في المأمور به قولوا عن القرآن انه مخلوق ولا في المنهى عنه لا تقولوا انه كلامي قال أحمد وقد سألت الجهمية أليس إنما قال الله جلّ ثناؤه: ﴿قُولُواْ آمَنَّا بِٱللَّهِ﴾ ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْناً﴾[183] ﴿وَقُولُواْ آمَنَّا بِٱلَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَآ وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ﴾ ﴿وَقُولُواْ قَوْلاً سَدِيداً﴾ ﴿فَقُولُواْ ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ وقال: ﴿وَقُلْ ٱلْحَقّ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ وقال: ﴿وَقُلْ سَلَٰمٌ﴾[184] ولم نسمع الله يقول قولوا ان كلامي خلق وقال: ﴿وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌ ٱنتَهُواْ﴾[185] وقال: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتٌ﴾[*] ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَداً﴾[186]. وقال: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ وقال: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[*]. ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهاً ءَاخَرَ﴾[187]. وقال: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ﴾[*] ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ﴾[**] ﴿وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ، وَلَا تَقْرَبُواْ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[***] ﴿وَلَا تَمْشِ فِي ٱلْأَرْضِ مَرَحاً﴾[188] ومثله في القرآن كثير. فهذا ما نهى الله عنه ولم يقل لنا لا تقولوا إن القرآن كلامي.

---

(183) سورة البقرة، الآية: 83.

(184) سورة الزخرف، الآية: 89.

(185) سورة النساء، الآية: 171.

(*) سورة البقرة، الآية: 154.

(186) سورة الكهف، الآية: 23.

(*) سورة الإسراء، الآية: 36.

(187) سورة القصص، الآية: 88.

(*) سورة الأنعام، الآية: 151.

(**) سورة الإسراء، الآية: 29.

(***) سورة الأنعام، الآية: 151.

(188) سورة الإسراء، الآية: 37.

قلت: وهذه حجة قوية وذلك أن القرآن لو كان كما يزعمه الجهمي مخلوقاً منفصلاً كالسماء والأرض وكلام الذراع والأيدي والأرجل لكان معرفة ذلك واجباً لا سيما وعند الجهمية من المعتزلة وغيرهم أن معرفة ذلك من أصول الإيمان الذي لا يتم إلا به وقد يقولون ان معرفة ذلك واجبة قبل معرفة الرسالة وأن معرفة الرسالة لا تتم إلا بتنزيه الله عن كلام يقوم به لأن الكلام لا يقوم إلا بجسم متحيز ونفي ذلك عندهم واجب قبل الإقرار بالرسول فإن الجسم يستلزم أن يكون محدثاً مخلوقاً يجوز عليه الحاجة وذلك يمنع ما بنوا عليه العلم بصدق الرسول وقد صرحوا بذلك في كتبهم فإذا كان الأمر كذلك كان بيان ذلك من الواجبات فإذا لم يأمر الله به قط مع حاجة المكلفين إليه ومع أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز علم أنه ليس مأموراً به ولا واجباً وذلك يبطل قولهم وأيضاً فلم ينه العباد عن أن يسموه كلامه مع العلم بأن هذه التسمية ظاهرة في أنه هو المتكلم به ليس هو الذي خلقه في جسم غيره والجهمي وإن زعم أن الكلام يقال لمن فعله بغيره كما مثله من تكلم الجني على لسان المصروع فهو لا ينازع في أن غالب الناس لا يفهمون من الكلام إلا ما يقوم بالمتكلم بل لا يعرفون كلاماً منفصلاً عن متكلمه قط وأمر الجني فيه من الأشكال والنزاع بل بطلان قول المستدل به مما يمنع أن يكون ذلك ظاهراً لعموم الناس.

وإذا كان كذلك وكان الواجب على قول الجهمي ما نهى الناس عن أن يقولوا القرآن كلام الله حتى لا يقولوا بالباطل وأما البيان بأن قولهم كلام الله أن الله خلق ذلك الكلام في جسم غيره كما ذكره الجهمية من أنه خلق شيئاً فعبر عنه فلما لم يؤمروا بهذا ولم ينهوا عن ذلك مع الحاجة إلى هذا الأمر والنهي على زعم الجهمي علم أن قوله المستلزم لازم للأمر والنهي الذي لم يقع من الشارع باطل ولهذا كان أحمد يقول لهم فيما يقوله في المناظرة الخطابية كيف أقول ما لم يقل أي هذا القول لم يقله أحد قبلنا ولو كان من الدين لكان قوله فعدم قول أولئك له يدل على أنه ليس من الدين وكذلك احتجاج أبي عبد الرحمن الأدرمي وهو الشيخ الأدنى الذي قدمه ابن أبي داود على الواثق فناظره امامه كما حكاه ابنه المهتدي وقطعه الأدنى في المناظرة والقصة مشهورة وقال لابن أبي داود يا أحمد أرأيت مقالتك هذه التي تدعو الناس إليها هل هي داخلة في عقد الدين لا يتم الدين إلا بها وهل علمها رسول الله ﷺ وهل أمر بها وهل وسعه

ووسع خلفاؤه السكوت عنها فكانت هذه الحجج كلها تبين أن هذا القول لو كان من الدين لوجب بيانه وعدم ذلك مع قيام المقتضى له دليل على أنه ليس من الدين وإذا لم يكن من الدين كان باطلاً لأن الدين لا بد فيه من أحد الأمرين إما أن يكون الله تعالى تكلم بالقرآن وبسائر كلامه وإما أن يكون خلقه في غيره لا يحتمل الأمر وجهاً ثالثاً فإذا بطل أن يكون خلقه في غيره من الدين تعين أن يكون القول الآخر من الدين وهو أنه هو المتكلم به فمنه بدأ ومنه يعود ومنه حق القول ومن لدنه نزل ولو كان مخلوقاً في جسم غيره لكان بمثابة ما يخلقه في الأيدي والأرجل والذراع والصخر وغير ذلك من الأجسام فإنه وإن كان منه أي من خلقه فليس من لدنه ولا هو قولاً منه ولا بدأ منه.

قال الإمام أحمد وقد سمت الملائكة كلام الله كلاماً ولم تسمه خلقاً في قوله تعالى حتى إذا نزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق. وذلك أن الملائكة لم يسمعوا صوت الوحي بين عيسى ومحمد ﷺ وبينهما ستمائة سنة فلما أوحى الله جلّ ثناؤه إلى محمد ﷺ سمع الملائكة صوت الوحي كوقع الحديد على الصفاء وظنوا أنه أمر من أمر الساعة ففزعوا وخروا لوجوههم سجدا فذلك قوله عزّ وجلّ حتى إذا فزع عن قلوبهم يقول حتى إذا تجلى الفزع عن قلوبهم رفع الملائكة رؤوسهم فسأل بعضهم بعضاً فقالوا ماذا قال ربكم ولم يقولوا ماذا خلق ربكم فهذا بيان لمن أراد الله هداه.

قلت: إحتج أحمد بما سمعته الملائكة من الوحي إذا تكلم الله به كما قد جاءت بذلك الآثار المتعددة وسمعوا صوت الوحي فقالوا ماذا قال ربكم ولم يقولوا ماذا خلق ربكم فبين أن تكلم الله بالوحي الذي سمعوا صوته هو قوله ليس هو خلقه ومثل هذه العبارة ذكر البخاري الإمام صاحب الصحيح إما تلقيا له عن أحمد أو غيره أو موافقة إتفاقية وقد ذكر ذلك في كتاب الصحيح وفي كتاب خلق الأفعال فقال في الصحيح في آخره في كتاب الرد على الجهمية باب قول الله ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له حتى إذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير. ولم يقل ماذا خلق لكم وقال من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه. قال وقال مسروق عن ابن مسعود إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السموات شيئاً فإذا فزع عن قلوبهم وسكن الصوت عرفوا أنه الحق من ربكم ونادوا ماذا قال ربكم قالوا الحق.

قال: ويذكر عن جابر بن عبد الله عن عبد الله بن أنس سمعت النبي ﷺ يقول يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب أنا الملك أنا الديان ثم قال حدثنا علي بن عبدالله حدثنا سفيان عن عمرو عن عكرمة عن أبي هريرة يبلغ به النبي ﷺ قال إذا قضى الله الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعاناً لقوله كأنه سلسلة على ضفوان قال وقال غيره صفوان ينفذهم ذلك فإذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا للذي قال الحق وهو العلي الكبير قال وحدثنا سفيان حدثنا عمرو عن عكرمة عن أبي هريرة بهذا قال سفيان قال عمرو سمعت عكرمة حدثنا أبو هريرة قال علي قلت لسفيان قال سمعت عكرمة قال سمعت أبا هريرة قال نعم قلت لسفيان ان إنساناً روى عن عمرو عن عكرمة عن أبي هريرة يرفعه أنه قرأ فزع قال سفيان هكذا قرأ عمرو فلا أدري سمعه هكذا أم لا قال سفيان وهي قراءاتنا.

وما ذكره أحمد من الفترة وتكلمه بالوحي بعدها قاله طوائف من السلف كما ذكره عبد الرزاق في تفسيره أنبأنا معمر عن قتادة والكلبي في قوله حتى إذا فزع عن قلوبهم قالا لما كانت الفترة بين عيسى ومحمد فنزل الوحي قال قتادة نزل مثل صوت الحديد على الصخر فأفزع الملائكة ذلك فقال حتى إذا فزع عن قلوبهم يقول إذا خلى عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير وهذه الآية وما فيها من الأحاديث المتعددة في الصحاح والسنن والمسانـد والآثار المأثورة عن السلف في تفسيرها فيها أصول من أصول الإيمان يبين بها ضلال من خالف ذلك من المتفلسفة الصابئة والجهمية ونحو هؤلاء ففيها ما دل عليه القرآن من أن الملائكة لا يشفعون إلا بعد أن يأذن الله لهم فضلاً عن أن يتصرفوا ابتداء.

كما قال تعالى: ﴿مَنْ ذَا ٱلَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾. وقال سبحانه: ﴿وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَداً سُبْحَٰنَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ. لَا يَسْبِقُونَهُ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ. يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ﴾(١٨٩) وقال: ﴿وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغْنِي شَفَٰعَتُهُمْ شَيْئاً إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرْضَىٰ﴾(١٩٠) وقال: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا لَّا

(١٨٩) سورة الأنبياء، الآية: ٢٦.

(١٩٠) سورة النجم، الآية: ٢٦.

يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَـٰنُ وَقَالَ صَوَاباً﴾(١٩١).

فأخبر سبحانه أنهم لا يسبقونه بالقول ولا يعملون إلا بأمره وأنهم لا يتكلمون بالشفاعة إلا بعد أن يأذن الله لهم وأنهم مع ذلك لا يعلمون ما قال حتى إذا فزع عن قلوبهم أي خلى عن قلوبهم فأزيل الفزع كما يقال فردت البعير إذا أزلت قراده وتحرب وتحرج وتأثم وتحنث إذا أزال عن نفسه الحرب والإثم والحرج والحنث فإذا أزيل الفزع عن قلوبهم قالوا حينئذ ماذا قال ربكم قالوا الحق وفي كل ذلك تكذيب للمتفلسفة من الصابئة ونحوهم ومن أتباعهم من أصناف المتكلمة والمتصوفة والمتعففة الذين خلطوا الحنيفية بالصابئة فيما يزعمونه من تعظيم العقول أو النفوس التي يزعمون أنها هي الملائكة وأنها متولدة عن الله لازمة لذاته وهي المدبرة للعالم بطريق التولد والتعليل لا بأمر من الله وإذن يكون إذا شاء بل يجعلون الذي يسمونه العقل الفعال هو المدبر لهذا العالم من غير أن يحدث الله نفسه شيئاً أصلاً وهذا عبد هؤلاء الملائكة والكواكب وعظموا ذلك جداً وهذه النصوص المتواترة تكذبهم وتبين بعدهم عن الحق بمراتب متعددة خمسة وأكثر.

فإن المرتبة الأولى: إن الملائكة هل تتصرف وتتكلم كما يفعل ذلك سائر الأحياء بغير إذن من الله وأمر وقول وإن كان الله خالق أفعالهم كما هو خالق أفعال الحيوان كله فإن الحيوان من الجن والإنس والبهائم وإن كان الله خالق أفعالهم فإن أفعالهم قد تكون معصية وقد تكون غير مأمور بها ولا منهي عنها بل يتصرفون بموجب إرادتهم وإن كانت مخلوقة والملائكة ليسوا كذلك بل لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون فلا يفعلون ما يكون من جنس المباحات والمنهيات بل لا يفعلون إلا ما هو من الطاعات.

والمرتبة الثانية: إنهم لا يشفعون إلا لمن ارتضى فلا يشفعون عنده لمن لا يحب الشفاعة له كما قد يفعله بعض من يدعو الله بما لا يحبه.

والمرتبة الثالثة: إنهم أيضاً لا يبتدأون بالشفاعة فلا يشفعون إلا بعد أن يأذن لهم في الشفاعة.

(١٩١) سورة النبأ، الآية: ٣٨.

والمرتبة الرابعة: إنهم لا يستأذنون في أن يشفعوا إذ هم لا يسبقونه بالقول بل هو يأذن لهم في الشفاعة ابتداء فيأمرهم بها فيفعلونها عبادة لله وطاعة.

والمرتبة الخامسة: إنهم يسجدون إذا سمعوا كلامه وأمره وأذنه ولم يطيقوا فهمه ابتداء بل خضعت وفزعت وضربت بأجنحتها وضعفت وسجدت فإذا فزع عن قلوبهم فجلى عنهم الفزع قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير فهذه حالهم عند تكلمه بالوحي أما وحي كلامه الذي يبعث به رسله كما أنزل القرآن وأما أمره الذي يقضي به من أمر يكونه فذلك حاصل في أمر التشريع وأمر التكوين ولهذا قال سبحانه وتعالى: ﴿**وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا۟ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ**﴾ وحتى حرف غاية يكون ما بعدها داخلاً فيما قبلها ليست بمنزلة إلى التي قد يكون ما بعدها خارجاً عما قبلها كما في قوله: ﴿**ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ**﴾[١٩٢] وهي سواء كانت حرف عطف أو حرف جر تتضمن ذلك وما بعدها يكون النهاية التي ينبه بها على ما قبلها فتقول قدم الحجاج حتى المشاة فقدوم المشاة تنبيه على قدوم الركاب وتقول أكلت السمكة حتى رأسها فأكل رأسها تنبيه على غيره فإن أكل رؤوس السمك قد يبقى في العادة وهذه الآية أخبر فيها سبحانه أنه ليس لغيرة ملك ولا شرك في الملك ولا معاونة له ولا شفاعة إلا بعد إذنه فقال تعالى: ﴿**قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ. وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ**﴾[١٩٣].

ثم قال: ﴿**حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا۟ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ**﴾[١٩٤] والضمير في قوله (عن قلوبهم) يعود إلى ما دل عليه وله من أذن له فإن الملائكة يدخلون في قوله من أذن له ودل عليه قوله قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله لا يملكون. فإن الملائكة تدخل في ذلك فسلبهم الملك والشركة والمعاونة والشفاعة إلا بإذنه ثم بين ذلك حتى أنه إذا تكلم لا يثبتون لكلامه ولا يستقرون بل يفزعون ولا يفهمون ثم إذا أزيل عنهم

---

(١٩٢) سورة البقرة، الآية: ١٨٧.

(١٩٣) سورة سبأ، الآية: ٢٢.

(١٩٤) سورة سبأ، الآية: ٢٣.

الفزع يقولون ماذا قال ربكم قالوا الحق وذلك أن ما بعد حتى هنا جملة تامة وهو قوله إذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم والعامل في إذا هو قوله قالوا ماذا وإذا ظرف لما يستقبل من الزمان متضمن معنى الشرط أي لما زال الفزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم والغاية بعد حتى يكون مفرداً كما تقدم ويكون جملة ومنه قوله: ﴿وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ ٱلرَّحْمَـٰنِ نُقَيِّضْ لَهُۥ شَيْطَـٰنًا فَهُوَ لَهُۥ قَرِينٌ. وَإِنَّهُمْ لَيَصُدُّونَهُمْ عَنِ ٱلسَّبِيلِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ. حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَنَا قَالَ يَـٰلَيْتَ بَيْنِى وَبَيْنَكَ بُعْدَ ٱلْمَشْرِقَيْنِ﴾(١٩٥). وقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا۟ بِهَا جَآءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَآءَهُمُ ٱلْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ﴾(١٩٦) فأخبر عن ضلال أولئك إلى تلك الغاية وعن تسيير هؤلاء إلى هذه الغاية وكذلك قوله: ﴿قَالَ ٱدْخُلُوا۟ فِىٓ أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُم مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ فِى ٱلنَّارِ كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَّعَنَتْ أُخْتَهَا حَتَّىٰٓ إِذَا ٱدَّارَكُوا۟ فِيهَا جَمِيعًا﴾(١٩٧) الآية، وكذلك قوله: ﴿فَلَمَّا نَسُوا۟ مَا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَٰبَ كُلِّ شَىْءٍ حَتَّىٰٓ إِذَا فَرِحُوا۟ بِمَآ أُوتُوٓا۟ أَخَذْنَـٰهُم بَغْتَةً﴾(١٩٨). وكذلك قوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِم مِّنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰٓ أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ إلى قوله: ﴿لِّلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ أَفَلَا تَعْقِلُونَ. حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسْتَيْـَٔسَ ٱلرُّسُلُ﴾(١٩٩).

فصل

فلما قالوا ولا تقول إن كلام الله حرف وصوت قائم به بل هو معنى قائم بذاته قلت اخباراً عما وقع مني قبل ذلك ليس في كلامي هذا أيضاً بل قول القائل إن القرآن حرف وصوت قائم به بدعة وقوله إنه معنى قائم به بدعة لم يقل أحد من السلف لا هذا ولا هذا وأنا ليس في كلامي شيء من البدع بل في كلامي ما أجمع عليه السلف أن القرآن كلام الله غير مخلوق وهذا كلام صحيح فلم أقل أن الحروف ليست من كلام الله وان المعاني ليست من كلام الله ولا أن الله تعالى لم يتكلم بالحروف

---

(١٩٥) سورة الزخرف، الآية: ٣٦.

(١٩٦) سورة يونس، الآية: ٢٢.

(١٩٧) سورة الأعراف، الآية: ٣٨.

(١٩٨) سورة الأنعام، الآية: ٤٤.

(١٩٩) سورة يوسف، الآية: ١٠٩، ١١٠.

والأصوات ومعان قائمة في نفسه ولكن بينت أن من جعل القرآن مجرد حرف وصوت قائم بالله فإنه مبتدع وقوله يتضمن أن المعاني ليست من القرآن ولا من كلام الله ومن جعل القرآن مجرد معنى قائم به مبتدع وقوله يتضمن أن حروف القرآن ليست من القرآن ولم يتكلم الله بها وان جميع كلام الله ليس إلا معنى واحداً.

وقد قلت قبل هذا في جواب الفتيا المصرية وقد قيل فيها المسؤول بيان ما يجب على الإنسان أن يعتقده ويصير به مسلماً بأوضح عبارة وأبينها من أن ما في المصاحف هل هو كلام الله القديم أم هو عبارة عنه لا نفسه وأنه حادث أو قديم وأن كلام الله حرف وصوت أم كلامه صفة قائمة به لا تفارقه وان قوله تعالى الرحمن على العرش استوى حقيقة أم لا وان الإنسان إذا أجرى القرآن على ظاهره من غير أن يتأول شيئاً منه ويقول أو من به كما أنزل هل يكفيه ذلك في الاعتقاد أم يجب عليه التأويل.

فقلت في الجواب الذي يجب على الإنسان اعتقاده في ذلك وغيره ما دل عليه كتاب الله وسنة رسوله ﷺ واتفق عليه سلف المؤمنين الذين أثنى الله تعالى على من اتبعهم وذم من اتبع غير سبيلهم وهو أن القرآن الذي أنزله الله على عبده ورسوله كلام الله تعالى وأنه منزل غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيم فِي كِتَاب مَّكْنُون لَّا يَمسّهُ إلَّا ٱلْمُطَهَّرُون وأنهُ قُرْآن مجِيد فِي لَوْح مَحْفُوظٌ﴾ وأنه كما قال: ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ ٱلْكِتَابْ لَدَيْنَا لَعَلِيّ حَكِيمْ﴾ وأنه في الصدور كما قال النبي ﷺ إستذكروا القرآن فلهو أشد تقصياً من صدور الرجال من النعم من عقلها وقال النبي ﷺ الجوف الذي ليس فيه شيء من القرآن كالبيت الخرب وان ما بين لوحي المصحف الذي كتبته الصحابة رضي الله عنهم كلام الله كما قال النبي ﷺ لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدو مخافة أن تناله أيديهم فهذه الجملة تكفي المسلم في هذا الباب.

وأما تفصيل ما وقع في ذلك من النزاع فكثير منه يكون كالاطلاقين خطأ ويكون الحق في التفصيل ومنه ما يكون مع كل من المتنازعين نوع من الحق ويكون كل منهما ينكر حق صاحبه وهذا من التفريق والاختلاف الذي ذمه الله تعالى ونهى عنه فقال: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُواْ فِي ٱلْكِتَـٰبِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾(٢٠٠) وقال: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ

(٢٠٠) سورة البقرة، الآية: ١٧٦

﴿تَفَرَّقُواْ وَٱخْتَلَفُواْ مِن بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ﴾(٢٠١) وقال: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾(٢٠٢) وقال: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ﴾(٢٠٣).

فالواجب على المسلم أن يلزم سنة رسول الله ﷺ وسنة خلفائه الراشدين والسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان وما تنازعت فيه الأمة وتفرقت فيه إن أمكنه أن يفصل النزاع بالعلم والعدل وإلا استمسك بالجمل الثابتة بالنص والإجماع وأعرض عن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً فإن مواضع التفرق والاختلاف عامتها تصدر عن اتباع الظن وما تهوي الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى.

وقد بسطت القول في جنس هذه المسائل ببيان ما كان عليه سلف الأمة الذي اتفق عليه العقل والسمع وبيان ما يدخل في هذا الباب من الاشتراك والاشتباه والغلط في مواضع متعددة ولكن نذكر منها جملة مختصرة بحسب حال السائل بعد الجواب بالجمل الثابتة بالنص والإجماع ومنعهم من الخوض في التفصيل الذي يوقع بينهم الفرقة والاختلاف فإن الفرقة والإختلاف من أعظم ما نهى الله عنه ورسوله والتفصيل المختصر أن نقول:

من اعتقد أن المداد الذي في المصحف وأصوات العباد قديمة أزلية فهو ضال مخطىء مخالف للكتاب والسنة وإجماع الأولين وسائر علماء الإسلام ولم يقل أحد قط من علماء المسلمين أن ذلك قديم لا من أصحاب الإمام أحمد ولا من غيرهم ومن نقل قدم ذلك عن أحد من علماء أصحاب الإمام أحمد فهو مخطىء في النقل أو متعمد للكذب بل المنصوص عن الإمام أحمد وعامة أصحابه تبديع من قال لفظي بالقرآن غير مخلوق كما جهموا من قال اللفظ بالقرآن مخلوق.

وقد صنف أبو بكر المروذي أخص أصحاب الإمام أحمد به في ذلك رسالة

(٢٠١) سورة آل عمران، الآية: ١٠٥.

(٢٠٢) سورة آل عمران، الآية: ١٠٣.

(٢٠٣) سورة البقرة، الآية: ٢١٣.

كبيرة مبسوطة ونقلها عنه أبو بكر الخلال في كتاب السنة الذي جمع فيه كلام الإمام أحمد وغيره من أئمة المسلمين في أبواب الاعتقاد وكان بعض أهل الحديث إذ ذاك أطلق القول بأن لفظي بالقرآن غير مخلوق معارضة لمن قال لفظي بالقرآن مخلوق فبلغ ذلك الإمام أحمد فأنكر ذلك إنكاراً شديداً وبدع من قاله وأخبر أن أحداً من العلماء لم يقل ذلك فكيف بمن يزعم أن صوت العبد قديم وأقبح من ذلك من يحكي عن بعض العلماء أن المداد الذي في المصحف قديم وجميع أئمة أصحاب الإمام وغيرهم أنكروا ذلك وما علمت أن عالماً يقول ذلك إلا ما يبلغنا عن بعض الجهال وقد ميز الله في كتابه بين الكلام والمداد فقال تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مَدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾ فهذا خطأ من هذا الجانب وكذلك من زعم أن القرآن محفوظ في الصدور كما أن الله معلوم بالقلوب وأنه متلو بالألسن كما أن الله مذكور بالألسن وأنه مكتوب في المصحف كما أن الله مكتوب وجعل ثبوت القرآن في الصدور والألسنة والمصاحف مثل ثبوت ذات الله تعالى في هذه المواضع فهذا أيضاً مخطىء في ذلك فإن الفرق بين ثبوت الأعيان في المصحف وبين ثبوت الكلام فيها بين واضح فإن الموجودات لها أربع مراتب.

مرتبة في الأعيان ومرتبة في الأذهان ومرتبة في اللسان ومرتبة في البنان فالعلم يطابق العين واللفظ يطابق العلم والخط يطابق اللفظ.

فإذا قيل أن العين في الكتاب كما في قوله وكل شيء فعلوه في الزبر فقد علم أن الذي في الزبر إنما هو الخط المطابق للعلم فبين الأعيان وبين المصحف مرتبتان وهي اللفظ والخط وأما الكلام نفسه فليس بينه وبين الصحيفة مرتبة بل نفس الكلام يجعل في الكتاب وإن كان بين الحرف الملفوظ والحرف المكتوب فرق من وجه آخر إلا إذا أريد أن الذي في المصحف هو ذكره والخبر عنه مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ، نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ، عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ إلى قوله: ﴿وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ، أَوَ لَمْ يَكُن لَّهُمْ ءَايَةً أَن يَعْلَمَهُ عُلَمَـٰٓؤُاْ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾[٢٠٤] فالذي في زبر الأولين ليس هو نفس القرآن المنزل على محمد ﷺ فإن هذا القرآن لم ينزل على أحد قبله ﷺ ولكن في زبر الأولين ذكر القرآن وخبره كما فيها ذكر محمد ﷺ وخبره كما أن

(٢٠٤) سورة الشعراء، الآية: ١٩٢ : ١٩٧.

أفعال العباد في الزبر كما قال تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي ٱلزُّبُرِ﴾(٢٠٥) فيجب الفرق بين كون هذه الأشياء في الزبر وبين كون الكلام نفسه في الزبر كما قال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ. فِي كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ﴾(٢٠٦) وقال تعالى: ﴿يَتْلُواْ صُحُفاً مُّطَهَّرَةً. فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ﴾(٢٠٧) فمن قال إن المداد قديم فقد أخطأ، ومن قال ليس في المصحف كلام الله وإنما فيه المداد الذي هو عبارة عن كلام الله فقد أخطأ بل القرآن في المصحف كما أن سائر الكلام في الورق كما عليه الأمة مجمعة وكما هو في فطر المسلمين فإن كل مرتبة لها حكم يخصها وليس وجود الكلام في الكتاب كوجود الصفة بالموصوف مثل وجود العلم والحياة في محلهما حتى يقال إن صفة الله حلت بغيره أو فارقته ولا وجوده فيه كالدليل المحض مثل وجود العالم الدال على الباري تعالى حتى يقال ليس فيه إلا ما هو علامة على كلام الله عز وجل بل هو قسم آخر.

ومن لم يعط كل مرتبة مما يستعمل فيها أداة الظرف حقها فيفرق بين وجود الجسم في الحيز وفي المكان ووجود العرض للجسم ووجود الصورة بالمرآة ويفرق بين رؤية الشيء بالعين يقظة وبين رؤيته بالقلب يقظة ومناماً ونحو ذلك وإلا اضطربت عليه الأمور وكذلك سؤال السائل عما في المصحف هل هو حادث أو قديم سؤال مجمل فإن لفظ القديم أولاً ليس مأثوراً عن السلف وإنما الذي اتفقوا عليه أن القرآن كلام الله غير مخلوق وهو كلام الله حيث تلي وحيث كتب وهو قرآن واحد وكلام واحد وإن تنوعت الصور التي يتلى فيها ويكتب من أصوات العباد ومدادهم الكلام كلام من قاله مبتدئاً لا كلام من بلغه مؤدياً فإذا سمعنا محدثاً يحدث بقول النبي ﷺ «إنما الأعمال بالنيات»(٢٠٨) قلنا هذا كلام رسول الله ﷺ لفظه ومعناه مع علمنا أن الصوت صوت المبلغ لا صوت رسول الله ﷺ وهكذا كل من بلغ كلام غيره من نظم ونثر.

ونحن إذا قلنا هذا كلام الله لما نسمعه من القارىء ونرى في المصحف

---

(٢٠٥) سورة القمر، الآية: ٥٢.

(٢٠٦) سورة الواقعة، الآية: ٧٨.

(٢٠٧) سورة البينة، الآية: ٢.

(٢٠٨) سبق تخريجه.

فالإشارة إلى الكلام من حيث هو هو مع قطع النظر عما اقترن به البلاغ من صوت المبلغ ومداد الكاتب فمن قال صوت القارىء ومداد الكاتب كلام الله الذي ليس بمخلوق فقد أخطأ وهذا الفرق الذي بينه الإمام أحمد لمن سأله. وقد قرأ قل هو الله أحد فقال هذا كلام الله غير مخلوق فقال نعم فنقل السائل عنه أنه قال لفظي بالقرآن غير مخلوق فدعا به وزبره زبراً شديداً وطلب عقوبته وتعزيره وقال أنا قلت لك لفظي بالقرآن غير مخلوق فقال لا ولكن قلت لي لما قرأت قل هو الله أحد هذا كلام الله غير مخلوق قال فلم تنقل عني ما لم أقله فبين الإمام أحمد أن القائل إذا قال لما سمعه من المبلغين المؤدين هذا كلام الله فالإشارة إلى حقيقته التي تكلم الله بها وإن كنا إنما سمعناها ببلاغ المبلغ وحركته وصوته فإذا أشار إلى شيء من صفات المخلوق لفظه أو صوته أو فعله وقال هذا غير مخلوق فقد ضل وأخطأ فالواجب أن يقال القرآن كلام الله غير مخلوق فالقرآن في المصاحف كما أن سائر الكلام في المصحف ولا يقال أن شيئاً من المداد والورق غير مخلوق بل كل ورق ومداد في العالم فهو مخلوق ويقال أيضاً القرآن الذي في المصحف كلام الله غير مخلوق والقرآن الذي يقرأه المسلمون كلام الله غير مخلوق.

ويتبين هذا بالجواب عن المسألة الثانية وهو قوله إن كلام الله هل هو حرف وصوت أم لا فإن إطلاق الجواب في هذه المسألة نفياً وإثباتاً خطأ وهي من البدع المولدة الحادثة بعد المائة الثالثة. لما قال قوم من متكلمة الصفاتية أن كلام الله الذي أنزله على أنبيائه كالتوراة والإنجيل والقرآن والذي لم ينزله والكلمات التي كون بها الكائنات والكلمات المشتملة على أمره وخبره ليس إلا مجرد معنى واحد هو صفة واحدة، قامت بالله إن عبر عنها بالعبرانية كانت التوراة وإن عبر عنها بالعربية كان القرآن وإن الأمر والنهي والخبر صفات لها لا أقسام لها وأن حروف القرآن مخلوقة خلقها الله ولم يتكلم بها وليست من كلامه إذ كلامه لا يكون بحرف وصوت.

عارضهم آخرون من المثبتة فقالوا: بل القرآن هو الحروف والأصوات وتوهم قوم أنهم يعنون بالحروف المداد، وبالأصوات أصوات العباد وهذا لم يقله عالم.

والصواب الذي عليه سلف الأمة كالإمام أحمد والبخاري صاحب الصحيح في كتاب خلق أفعال العباد وغيره وسائر الأئمة قبلهم وبعدهم إتباع النصوص الثابتة؟

وإجماع سلف الأمة، وهو أن القرآن جميعه كلام الله حروفه ومعانيه ليس شيء من ذلك كلاماً لغيره ولكن أنزله على رسله وليس القرآن اسماً لمجرد المعنى ولا لمجرد الحرف بل لمجموعهما، وكذلك سائر الكلام ليس هو الحروف فقط ولا المعاني فقط، كما أن الإنسان المتكلم الناطق ليس هو مجرد الروح ولا مجرد الجسد بل مجموعهما، وأن الله تعالى متكلم بصوت كما جاءت به الأحاديث الصحاح، وليس ذلك كأصوات العباد لا صوت القاريء ولا غيره، وأن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، فكما لا يشبه علمه وقدرته وحياته علم المخلوق وقدرته وحياته فكذلك لا يشبه كلامه كلام المخلوق ولا معانيه تشبه معانيه ولا حروفه تشبه حروفه ولا صوت الرب يشبه صوت العبد فمن شبه الله بخلقه فقد ألحد في أسمائه وآياته، ومن جحد ما وصف به نفسه فقد ألحد في أسمائه وآياته.

وقد كتبت في الجواب المبسوط المستوفي مراتب مذاهب أهل الأرض في ذلك، وأن المتفلسفة تزعم أن كلام الله ليس له وجود إلا في نفوس الأنبياء تفاض عليهم المعاني من العقل الفعال فيصير في نفوسهم حروفاً، كما أن ملائكة الله عندهم ما يحدث في نفوس الأنبياء من الصور النورانية، وهذا من جنس قول فيلسوف قريش الوليد بن المغيرة: (إن هذا إلا قول البشر).

فحقيقة قولهم إن القرآن تصنيف الرسول الكريم لكنه كلام شريف صادر عن نفس صافية، وهؤلاء هم الصابئة فتقربت منهم الجهمية فقالوا: إن الله لم يتكلم ولا يتكلم ولا قام به كلام وإنما كلامه ما يخلقه في الهواء أو غيره. فأخذ ببعض ذلك قوم من متكلمة الصفاتية فقالوا: بل نصفه وهو المعنى كلام الله ونصفه وهو الحروف ليس كلام الله بل هو خلق من خلقه وقد تنازع الصفاتية القائلون بأن القرآن غير مخلوق هل يقال إنه قديم لم يزل ولم يتعلق بمشيئته، أم يقال يتكلم إذا شاء ويسكت إذا شاء على قولين مشهورين في ذلك ذكرهما الحارث المحاسبي عن أهل السنة وذكرهما أبو بكر عبد العزيز عن أهل السنة من أصحاب الإمام أحمد وغيرهم، وكذلك النزاع بين أهل الحديث الصوفية وفرق الفقهاء من المالكية والشافعية والحنفية والحنبلية بل وبين فرق المتكلمين والفلاسفة في جنس هذا الباب وليس هذا موضعاً لبسط ذلك هذا لفظ الجواب في الفتيا المصرية.

قلت: وأما سؤال السائل عن قوله عز وجل: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[209] فهو حق كما أخبر الله به وأهل السنة متفقون على ما قاله ربيعة بن أبي عبد الرحمن ومالك بن أنس وغيرهما من الأئمة إن الإستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عن الكيف بدعة فمن زعم أن الله مفتقر إلى عرش يقله، أو أنه محصور في سماء تظله، أو أنه محصور في شيء من مخلوقاته، أو أنه يحيط به جهة من جهات مصنوعاته فهو مخطىء ضال، ومن قال إنه ليس على العرش رب ولا فوق السموات خالق بل ما هنالك إلا العدم المحض والنفي الصرف فهو معطل جاحد لرب العالمين مضاه لفرعون الذي قال يا هامان ابن لي صرحاً لعلي أبلغ الأسباب أسباب السموات فأطلع إلى إله موسى وإني لأظنه كاذباً بل أهل السنة والحديث وسلف الأمة متفقون على أنه فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه ليس في ذاته شيء من مخلوقاته ولا في مخلوقاته شيء من ذاته وعلى ذلك نصوص الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمة السنة بل على ذلك جميع المؤمنين من الأولين والآخرين وأهل السنة وسلف الأمة متفقون على أن من تأول استوى بمعنى استولى أو بمعنى آخر ينفي أن يكون الله فوق سمواته فهو جهمي ضال.

قلت: وأما سؤاله عن اجراء القرآن على ظاهره فإنه إذا آمن بما وصف الله به نفسه ووصفه به رسوله من غير تحريف ولا تكييف فقد اتبع سبيل المؤمنين ولفظ الظاهر في عرف المستأخرين قد صار فيه اشتراك فإن أراد بإجرائه على الظاهر الذي هو من خصائص المخلوقين حتى يشبه الله بخلقه فهذا ضلال، بل يجب القطع بأن الله تعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله. وقد قال ابن عباس رضي الله عنهما: ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء يعني أن موعود الله في الجنة من الذهب والحرير والخمر واللبن تخالف حقائقه حقائق هذه الأمور الموجودة في الدنيا فالله تعالى أبعد عن مشابهة مخلوقاته بما لا يدركه العباد ليس حقيقته كحقيقة شيء منها وأما إن أراد بأجرائه على الظاهر الذي هو الظاهر في عرف سلف الأمة بحيث لا يحرف الكلم عن مواضعه ولا يلحد في أسماء الله تعالى ولا يفسر القرآن والحديث بما يخالف تفسير سلف الأمة وأهل السنة، بل يجري ذلك على

(٢٠٩) سورة طه، الآية: ٥.

ما اقتضته النصوص وتطابق عليه دلائل الكتاب والسنة، وأجمع عليه سلف الأمة، فهذا مصيب في ذلك وهو الحق وهذا جملة لا يسع هذا الموضع تفصيلها.

وقلت في جواب الفتيا الدمشقية وقد سئلت فيها عن رجل حلف بالطلاق الثلاث أن القرآن حرف وصوت، وأن «الرحمن على العرش استوى» على ما يفيده الظاهر ويفهمه الناس من ظاهره، هل يحنث هذا أم لا، فقلت في الجواب إن كان مقصود هذا الحالف أن أصوات العباد بالقرآن والمداد الذي يكتب به حروف القرآن قديمة أزلية، فقد حنث في يمينه، وما علمت أحداً من الناس يقول ذلك، وإن كان قد يكره تجريد الكلام في المداد الذي في المصحف وفي صوت العبد لئلا يتذرع بذلك إلى القول بخلق القرآن.

ومن الناس من تكلم في صوت العبد وإن كنا نعلم أن الذي نقرأه هو كلام الله حقيقة لا كلام غيره، وأن الذي بين اللوحين هو كلام الله حقيقة، ولكن ما علمت أحداً حكم على مجموع المداد المكتوب به، وصوت العبد بالقرآن بأنه قديم، ولكن الذين في قلوبهم زيغ من أهل الأهواء لا يفهمون من كلام الله وكلام رسوله وكلام السابقين الأولين والتابعين لهم بإحسان في باب صفات الله تعالى إلا المعاني التي تليق بالخلق لا بالخالق، ثم يريدون تحريف الكلم عن مواضعه في كلام الله وكلام رسوله إذا وجدوا ذلك فيهما، وإن وجدوه في كلام التابعين للسلف افتروا الكذب عليهم ونقلوا عنهم بحسب الفهم الباطل الذي فهموه، أو زادوا عليهم في الألفاظ أو غيروها قدراً ووصفاً، كما نسمع من ألسنتهم ونرى في كتبهم، ثم بعض من يحسن الظن بهؤلاء النقلة قد يحكي هذا المذهب عمن حكوه عنهم ويذم ويحنث مع من لا وجود له وذمه واقع على موصوف غير موجود، نظير ما وصف الله تعالى عن رسوله ـ ﷺ حيث قال: «ألا تعجبون كيف يصرف الله عني شتم قريش يشتمون مذمماً» وأنا محمد ﷺ.

وهذا نظير ما تحكي الرافضة عن أهل السنة من أهل الحديث والفقه والعبادة والمعرفة: أنهم ناصبة وتحكي القدرية عنهم: أنهم مجبرة، وتحكي الجهمية عنهم أنهم مشبهة وتحكي من خالف الحديث ونابذ أهله عنهم: أنهم نابتة وحشوية وغثاً وغثر، إلى غير ذلك من الأسماء المكذوبة، ومن تأمل كتب المتكلمين الذين يخالفون

هذا القول وجدهم لا يبحثون في الغالب أو في الجميع إلا مع هذا القول الذي ما علمنا لقائله وجوداً وإن كان مقصود الحالف أن القرآن الذي أنزله الله تعالى على محمد ـ ﷺ هو هذه المائة والأربع عشرة سورة حروفها ومعانيها، وأن القرآن ليس هو الحروف دون المعاني ولا المعاني دون الحروف، بل هو مجموع الحروف والمعاني، وأن تلاوتنا للحروف وتصورنا للمعاني لا يخرج المعاني والحروف عن أن تكون موجودة قبل وجودنا، فهذا مذهب المسلمين ولا حنث عليه.

وكذلك إن كان مقصوده أن هذا القرآن الذي يقرأه المسلمون ويكتبونه في مصاحفهم هو كلام الله سبحانه حقيقة لا مجازاً وأنه لا يجوز نفي كونه كلام الله إذ الكلام يضاف حقيقة لمن قاله متصفاً به مبتدأ وإن كان قد قاله غيره مبلغاً مؤدياً وهو كلام لمن اتصف به مبتدأ لا لمن بلغه مروياً فإنا باضطرار نعلم من دين رسول الله ﷺ ـ ودين سلف الأمة أن قائلاً لو قال إن هذه الحروف حروف القرآن ما هي من القرآن وإنما القرآن اسم لمجرد المعاني لأنكروا ذلك عليه غاية الإنكار، وكان عندهم بمنزلة من يقول أن جسد رسول الله ﷺ ـ ما هو داخل في اسم رسول الله ﷺ وإنما هو اسم للروح دون الجسد، أو يقول إن الصلاة ليست اسماً لحركات القلب والبدن وإنما هي اسم لأعمال القلب فقط.

ولذلك ذكر الشهرستاني وهو من أخبر الناس بالملل والنحل والمقالات في نهاية الأقدام، أن القول بحدوث حروف القرآن قول محدث، وأن مذهب سلف الأمة نفي الخلق عنها، وهو من أعيان الطائفة القائلة بحدوثها ولا يحسب اللبيب أن في العقل وفي السمع ما يخالف ذلك، بل من تبحر في المعقولات ووقف على أسرارها علم قطعاً أن ليس في العقل الصريح الذي لا يكذب قط ما يخالف مذهب السلف وأهل الحديث، بل يخالف ما قد يتوهمه المنازعون لهم بظلمة قلوبهم وأهواء نفوسهم أو ما قد يفترونه عليهم لعدم التقوى وقلة الدين، ولو فرض على سبيل التقدير أن العقل الصريح الذي لا يكذب يناقض بعض الأخبار للزم أحد الأمرين إما تكذيب الناقل أو تأويل المنقول، لكن ولله الحمد هذا لم يقع ولا ينبغي أن يقع قط فإن حفظ الله تعالى لما أنزله من الكتاب والحكمة يأبى ذلك، نعم يوجد مثل هذا في أحاديث وضعتها الزنادقة ليشينوا بها أهل الحديث كحديث عرق الخيل والجمل الأورق وغير ذلك مما

يعلم العلماء بالحديث أنه كذب، ومما يوضح هذا ما قد استفاض عن علماء الإسلام مثل الشافعي وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه والحميدي وغيرهم من إنكارهم على من زعم أن لفظ القرآن مخلوق، والآثار بذلك مشهورة في كتاب ابن أبي حاتم وكتاب اللالكائي تلميذ أبي حامد الأسفرايني وكتاب الطبراني وكتاب شيخ الإسلام وغيرهم ممن يطول ذكره وليس هذا موضع التقرير بالأدلة والاسئلة والأجوبة وكذلك إن كان مقصود الحالف بذكر الصوت التصديق بالآثار عن النبي ﷺ وصحابته وتابعيهم التي وافقت القرآن وتلقاها السلف بالقبول مثل ما خرج البخاري في صحيحه عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله ﷺ: «يقول الله يا آدم فيقول لبيك وسعديك فينادي بصوت إن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بعثاً إلى النار»(٢١٠).

وما استشهد به البخاري أيضاً في هذا الباب من: «أن الله ينادي عباده يوم القيامة بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب»، ومثل: «أن الله إذا تكلم بالوحي القرآن أو غيره سمع أهل السموات صوته»، وفي قول ابن عباس سمعوا صوت الجبار وأن الله كلم موسى بصوت إلى غير ذلك من الآثار التي قالها إما ذاكراً وإما آثراً مثل عبدالله بن مسعود وعبدالله بن عباس وأبي هريرة وعبدالله بن أنس وجابر بن عبدالله ومسروق أحد أعيان كبار التابعين وأبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام أحد الفقهاء السبعة، وعكرمة مولى ابن عباس، والزهري وابن المبارك وأحمد بن حنبل ومن لا يحصى كثرة ولا ينقل عن أحد من علماء الإسلام قبل المائة الثانية أنه أنكر ذلك ولا قال خلافه، بل كانت الآثار مشهورة بينهم متداولة في كل عصر ومصر، بل أنكر ذلك شخص في زمن الإمام أحمد وهو أول الأزمنة التي نبغت فيها البدع بإنكار ذلك على الخصوص، وإلا فقبله قد نبغ من أنكر ذلك وغيره، فهجر أهل الإسلام من أنكر ذلك وصار بين المسلمين كالجمل الأجرب، فإن أراد الحالف ما هو المنقول عن السلف نقلاً صحيحاً فلا حنث عليه.

قلت: وأما حلفه أن الرحمن على العرش استوى، على ما يفيده الظاهر ويفهمه الناس من ظاهره فلفظة الظاهر قد صارت مشتركة فإن الظاهر في الفطر السليمة واللسان العربي والدين القيم ولسان السلف غير الظاهر في عرف كثير من المتأخرين،

---

(٢١٠) سبق تخريجه.

فإن أراد الحالف بالظاهر شيئاً من المعاني التي هي من خصائص المحدثين، أو ما يقتضي نوع نقص بأن يتوهم أن الاستواء مثل استواء الأجسام على الأجسام، أو كاستواء الأرواح إن كانت عنده لا تدخل في أمم الأجسام فقد حنث في ذلك وكذب، وما أعلم أحداً يقول ذلك إلا ما يروى عن مثل داود الجواربي البصري ومقاتل بن سليمان الخراساني وهشام بن الحكم الرافضي ونحوهم ان صح النقل عنهم، فإنه يجب القطع بأن الله تعالى ليس كمثله شيء لا في نفسه ولا في صفاته ولا في أفعاله وأن مباينته للمخلوقين وتنزهه عن مشاركتهم أكبر وأعظم مما يعرفه العارفون من خليقته ويصفه الواصفون، وأن كل صفة تستلزم حدوثه أو نقصاً غير الحدوث فيجب نفيها عنه.

ومن حكى عن أحد من أهل السنة، أنه قاس صفاته بصفات خلقه فهو إما كاذب أو مخطىء، وإن أراد الحالف بالظاهر ما هو الظاهر في فطر المسلمين قبل ظهور الأهواء وتشتت الآراء، وهو الظاهر الذي يليق بجلاله سبحانه وتعالى كما أن هذا هو الظاهر في سائر ما يطلق عليه سبحانه من أسمائه وصفاته، كالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والمحبة والغضب والرضى. «وما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي». «وينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا» إلى غير ذلك، فإن ظاهر هذه الألفاظ إذا أطلقت علينا أن تكون أعراضاً وأجساماً لأن ذواتنا كذلك وليس ظاهرها إذا أطلقت على الله سبحانه وتعالى إلا ما يليق بجلاله ويناسب نفسه.

فكما أن لفظ ذات ووجود وحقيقة يطلق على الله وعلى عباده وهو على ظاهره في الاطلاقين مع القطع بأنه ليس ظاهره في حق الله تعالى مساوياً لظاهره في حقنا ولا مشاركاً له فيما يوجب نقصاً وحدوثاً سواء جعلت هذه الألفاظ متواطئة أو مشتركة أو مشككة، كذلك قوله: «أنزله بعلمه» «وأن الله هو الرزاق ذو القوة» «لما خلقت بيدي» «الرحمن على العرش استوى» الباب في الجميع واحد، وكان قدماء الجهمية ينكرون جميع الصفات التي هي فينا أعراض كالعلم والقدرة وأجسام كالوجه واليد، وحدثاؤهم أقروا بكثير من الصفات كالعلم والقدرة وأنكروا بعضها والصفات التي هي فينا أجسام هي فينا أعراض، ومنهم من أقر ببعض الصفات التي هي فينا أجسام كاليد وأما السلفية فعلى ما حكاه الخطابي وأبو بكر الخطيب وغيرهما قالوا: مذهب السلف

إجراء آيات الصفات وأحاديث الصفات على ظاهرها مع نفي الكيفية والتشبيه عنها فلا نقول إن معنى اليد القدرة ولا إن معنى السمع العلم وذلك أن الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات يحتذى فيه حذوه ويتبع فيه مثاله فإذا كان إثبات الذات إثبات وجود لا إثبات كيفية فكذلك إثبات الصفات إثبات وجود لا إثبات كيفية، فقد أخبرك الخطابي والخطيب وهما إمامان من أصحاب الشافعي - رضي الله عنه - متفق على علمهما بالنقل وعلم الخطابي بالمعاني أن مذهب السلف إجراؤها على ظاهرها مع نفي الكيفية والتشبيه عنها، والله تعالى يعلم أني قد بالغت في البحث عن مذاهب السلف فما علمت أحداً منهم خالف ذلك. ومن قال من المتأخرين أن مذهب السلف أن الظاهر غير مراد، فيجب لمن أحسن به الظن أن يعرف أن معنى قوله الظاهر الذي يليق بالمخلوق لا بالخالق ولا شك أن هذا غير مراد، ومن قال إنه مراد فهو بعد قيام الحجة عليه كافر.

فهنا بحثان لفظي ومعنوي أما المعنوي فالأقسام ثلاثة في قوله «الرحمن على العرش استوى» ونحوه أن يقال استواء كاستواء مخلوق أو يفسر باستواء يستلزم حدوثاً أو نقصاً فهذا هو الذي يحكي عن الضلال المشبهة والمجسمة وهو باطل قطعاً بالقرآن وبالعقل وإما أن يقال ماثم استواء حقيقي أصلاً ولا على العرش إله ولا فوق السموات رب فهذا هو مذهب الجهمية الضالة المعطلة وهو باطل قطعاً بما علم بالإضطرار من دين الإسلام لمن أمعن النظر في العلوم النبوية وبما فطر الله عليه خليقته من الأقرار بأنه فوق خلقه كإقرارهم بأنه ربهم.

قال ابن قتيبة: ما زالت الأمم عربها وعجمها في جاهليتها وإسلامها معترفة بأن الله في السماء، أي على السماء أو يقال بل استوى سبحانه على العرش على الوجه الذي يليق بجلاله ويناسب كبريائه وأنه فوق سمواته وأنه على عرشه بائن من خلقه مع أنه سبحانه هو حامل للعرش ولحملة العرش، وأن الإستواء معلوم والكيف مجهول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة، كما قالت أم سلمة وربيعة بن أبي عبد الرحمن ومالك بن أنس، فهذا مذهب المسلمين وهو الظاهر من لفظ استوى عند عامة المسلمين الباقين على الفطرة السالمة التي لم تنحرف إلى تعطيل ولا إلى تمثيل، وهذا هو الذي أراده يزيد بن هارون الواسطي المتفق على إمامته وجلالته وفضله،

وهومن إتباع التابعين حيث قال: من زعم أن الرحمن على العرش استوى خلاف ما يقر في نفوس العامة فهو جهمي، فإن الذي أقره الله تعالى في فطر عباده وجبلهم عليه أن ربهم فوق سمواته كما أنشد عبدالله بن رواحة رضي الله عنه النبي ﷺ فأقره النبي ﷺ:

شهدت بأن وعد الله حق وأن النار مثوى الكافرينا
وأن العرش فوق الماء طاف وفوق العرش رب العالمينا

وقد قال عبدالله بن المبارك الذي أجمعت فرق الأمة على إمامته وجلالته حتى قيل إنه أمير المؤمنين في كل شيء، وقيل ما أخرجت خراسان مثل ابن المبارك وقد أخذ عن عامة علماء وقته مثل الثوري ومالك وأبي حنيفة والأوزاعي وطبقتهم حين قيل له بماذا تعرف ربنا، قال: بأنه فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه وقال محمد بن إسحق بن خزيمة الملقب إمام الأئمة وهو ممن يفرح أصحاب الشافعي بما ينصره من مذهبه، ويكاد يقال ليس فيهم أعلم بذلك منه من لم يقل إن الله فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه وجب أن يستتاب فإن تاب وإلا ضربت عنقه وألقي على مزبلة لئلا يتأذى بنتن ريحه أهل الملة ولا أهل الذمة، وكان ماله فيئاً.

وقال مالك بن أنس الإمام فيما رواه عنه عبدالله بن نافع وهو مشهور عنه: الله في السماء وعلمه في كل مكان لا يخلو من علمه مكان. وقال الإمام أحمد بن حنبل مثل ما قال مالك وما قال ابن المبارك. والآثار عن النبي ﷺ وأصحابه وسائر علماء الأمة بذلك متوافرة عند من نتبعها، قد جمع العلماء فيها مصنفات صغاراً وكباراً، ومن تتبع الآثار علم أيضاً قطعاً أنه لا يمكن أن ينقل عن أحد منهم حرف واحد يناقض ذلك، بل كلهم مجمعون على كلمة واحدة وعقيدة واحدة يصدق بعضهم بعضاً، وإن كان بعضهم أعلم من بعض كما أنهم متفقون على الإقرار بنبوة محمد ﷺ وإن كان فيهم من هو أعلم بخصائص النبوة ومزاياها وحقوقها وموجباتها وحقيقتها وصفاتها ثم ليس أحد منهم قال يوماً من الدهر ظاهر هذا غير مراد، ولا قال هذه الآية أو هذا الحديث مصروف عن ظاهره، مع أنهم قد قالوا مثل ذلك في آيات الأحكام المصروفة عن عمومها وظهورها، وتكلموا فيما يستشكل مما قد يتوهم أنه متناقض، وهذا مشهور لمن تأمله وهذه الصفات أطلقوها بسلامة وطهارة وصفاء لم يشربوه بكدر ولا غش،

ولو لم يكن هذا هو الظاهر عند المسلمين لكان رسول الله ﷺ ـ ثم سلف الأمة قالوا للأمة الظاهر الذي تفهمونه غير مراد، أو لكان أحد من المسلمين استشكل هذه الآية وغيرها، فإن كان بعض المتأخرين قد زاغ قلبه حتى صار يظهر له من الآية معنى فاسد مما يقتضي حدوثاً أو نقصاً، فلا شك أن الظاهر لهذا الواقع غير مراد، وإذا رأينا رجلاً يفهم من الآية هذا الظاهر الفاسد قررنا عنده أولاً أن هذا المعنى ليس مفهوماً من ظاهر الآية، ثم قررنا عنده ثانياً أنه في نفسه معنى فاسد حتى لو فرض أنه ظاهر الآية، وإن كان هذا فرض ما لا حقيقة له لوجب صرف الآية عن ظاهرها كسائر الظواهر التي عارضها ما أوجب أن المراد بها غير الظاهر.

وأعلم أن من لم يحكم دلالات اللفظ ويعلم أن ظهور المعنى من اللفظ تارة يكون بالوضع اللغوي أو العرفي أو الشرعي إما في الألفاظ المفردة وإما في المركبة، وتارة بما اقترن باللفظ المفرد من التركيب الذي يتغير به دلالته في نفسه، وتارة بما اقترن به من القرائن اللفظية التي تجعلها مجازاً، وتارة بما يدل عليه حال المتكلم والمخاطب والمتكلم فيه وسياق الكلام الذي يعين أحد محتملات اللفظ أو يبين أن المراد به هو مجازه إلى غير ذلك من الأسباب التي تعطي اللفظ صفة الظهور وإلا فقد يتخبط في هذه المواضع. نعم إذا لم يقترن باللفظ قط شيء من القرائن المتصلة تبين مراد المتكلم، بل علم مراده بدليل آخر لفظي منفصل، فهنا أريد به خلاف الظاهر ففي تسمية المراد خلاف الظاهر كالعام المخصوص بدليل منفصل وإن كان الصارف عقلياً ظاهراً ففي تسمية المراد خلاف الظاهر خلاف مشهور في أصول الفقه.

وبالجملة فإذا عرف المقصود فقولنا هذا هو الظاهر أليس هو الظاهر خلاف لفظي. فإن كان الحالف ممن في عرف خطابه أن ظاهر هذه الآية مما هو مماثل لصفات المخلوقين فقد حنث، وإن كان في عرف خطابه أن ظاهرها هو ما يليق بالله تعالى لم يحنث وإن لم يعلم عرف أهل ناحيته في هذه اللفظة ولم يكن سبب يستدل به على مراده وتعذر العلم بنيته، فقد جاز أن يكون أراد معنى صحيحاً وجاز أن يكون أراد معنى باطلاً فلا يحنث بالشك، وهذا كله تفريع على قول من يقول إن من حلف على شيء يعتقده كما حلف عليه فتبين بخلافه حنث وأما على قول من لم يحنث فالحكم في يمينه ظاهر.

وأعلم أن عامة من ينكر هذه الصفة وأمثالها إذا بحثت عن الوجه الذي أنكروه وجدتهم قد اعتقدوا أن ظاهر هذه الآية كاستواء المخلوقين أو استواء يستلزم حدوثاً أو نقصاً. ثم حكوا عن مخالفهم هذا القول ثم تعبوا في إقامة الأدلة على بطلانه، ثم يقولون فيتعين تأويله إما بالاستيلاء أو بالظهور والتجلي أو بالفضل والرجحان الذي هو علو القدر والمكانة، ويبقى المعنى الثالث وهو استواء يليق بجلاله تكون دلالة هذا اللفظ عليه كدلالة لفظ العلم والإرادة والسمع والبصر على معانيها قد دل السمع عليه، بل من أكثر النظر في آثار الرسول - ﷺ - علم بالاضطرار أنه قد ألقى إلى الأمة، أن ربكم الذي تعبدونه فوق كل شيء وعلى كل شيء فوق العرش فوق السموات، وعلم أن عامة السلف كان هذا عندهم مثل ما عندهم أن الله بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير، وأنه لا ينقل عن واحد لفظ يدل لا نصاً ولا ظاهراً على خلاف ذلك. ولا قال أحد منهم يوماً من الدهر أن ربنا ليس فوق العرش، أو أنه ليس على العرش أو أن استوائه على العرش كاستوائه على البحر، إلى غير ذلك من ترهات الجهمية ولا مثل استوائه باستواء المخلوقين، ولا أثبت له صفة تستلزم حدوثاً أو نقصاً، والذي يبين لك خطأ من أطلق الظاهر على المعنى الذي يليق بالخلق، أن الألفاظ نوعان:

أحدهما ما معناه مفرد كلفظ الأسد والحمار والبحر والكلب فهذا إذا قيل أسد الله وأسد رسوله، أو قيل للبليد حمار أو قيل للعالم أو السخي أو الجواد من الخيل بحر أو قيل للأسد كلب فهذا مجاز ثم إن قرنت به قرينة تبين المراد كقول النبي ﷺ لفرس أبي طلحة: «إن وجدناه لبحراً» وقوله: «إن خالداً سيف من سيوف الله سله الله على المشركين».

وقوله لعثمان: «إن الله قمصك قميصاً» وقول ابن عباس: الحجر الأسود يمين الله في الأرض، فمن استلمه وصافحه فكأنما بايع ربه. أو كما قال، ونحو ذلك فهنا اللفظ فيه تجوز وإن كان قد ظهر من اللفظ مراد صاحبه وهو محمول على هذا الظاهر في استعمال هذا المتكلم لا على الظاهر في الوضع الأول، وكل من سمع هذا القول علم المراد به وسبق ذلك إلى ذهنه بل أحال إرادة المعنى الأول.

وهذا يوجب أن يكون نصاً لا محتملاً، وليس حمل اللفظ على هذا المعنى من

التأويل الذي هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح في شيء، وهذا أحد مثارات غلط الغالطين في هذا الباب حيث يتوهم أن المعنى المفهوم من هذا اللفظ مخالف للظاهر وأن اللفظ يؤول.

النوع الثاني: من الألفاظ ما في معناه إضافة إما بأن يكون المعنى إضافة محضة كالعلو والسفول وفوق وتحت ونحو ذلك، أو أن يكون معنى ثبوتياً فيه إضافة كالعلم والحب والقدرة والعجز والسمع والبصر، فهذا النوع من الألفاظ لا يمكن أن يوجد له معنى مفرد بحسب بعض موارده لوجهين:

أحدهما: أنه لم يستعمل مفرداً قط.

الثاني: أن ذلك يلزم منه الاشتراك أو المجاز بل يجعل حقيقة في القدر المشترك بين موارده وما نحن فيه من هذا الباب فإن لفظ استوى لم تستعمله العرب في خصوص جلوس الآدمي مثلاً على سريره حقيقة حتى يصير في غيره مجازاً كما أن لفظ العلم لم تستعمله العرب في خصوص جلوس الآدمي مثلاً على سريره حقيقة حتى يصير في غيره مجازاً كما أن لفظ العلم لم تستعمله العرب في خصوص العرض القائم بقلب البشر المنقسم إلى ضروري ونظري حقيقة واستعملته في غيره مجازاً بل هذا المعنى تارة يستعمل بلا تعدية كما في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَٱسْتَوَىٰ﴾(٢١١) وتارة يعدى بحرف الغاية كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾(٢١٢) وتارة يعدى بحرف الاستعلاء، ثم هذا تارة يكون صفة لله وتارة يكون صفة لخلقه، فلا يجب أن يجعل في أحد الموضعين حقيقة وفي الآخر مجازاً، ولا يجوز أن يفهم من استواء الله تعالى الخاصية التي تثبت للمخلوق دون الخالق، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَـٰهَا بِأَيْيْدٍ﴾(٢١٣) وقوله تعالى: ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾ وقوله تعالى: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾(٢١٤). وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ﴾(٢١٥).

---

(٢١١) سورة القصص، الآية: ١٤.

(٢١٢) سورة البقرة، الآية: ٢٩.

(٢١٣) سورة الذاريات، الآية: ٤٧.

(٢١٤) سورة النمل، الآية: ٨٨.

(٢١٥) سورة الأنبياء، الآية: ١٠٥.

﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي ٱلْأَلْوَاحِ﴾(*) فهل يستحل مسلم أن يثبت لربه خاصية الآدمي الباني الصانع العامل الكاتب، أم يستحل أن ينفي عنه حقيقة العمل والبناء كما يختص به ويليق بجلاله، أم يستحل أن يقول هذه الألفاظ مصروفة عن ظاهرها، أم الذي يجب أن يقول عمل كل أحد بحسبه فكما أن ذاته ليست مثل ذوات خلقه فعمله وصنعه وبناؤه ليس مثل عملهم وصنعهم وبنائهم، ونحن لم نفهم من قولنا بنى فلان وكتب فلان ما في عمله من المعالجة والتأثرة إلا من جهة علمنا بحال الباني لا من جهة مجرد اللفظ، ففرق أصلحك الله بين ما دل مجرد اللفظ الذي هو لفظ الفعل وما يدل عليه بخصوص إضافته إلى الفاعل المعين، وبهذا ينكشف لك كثير مما يشكل على كثير من الناس وترى مواقع اللبس في كثير من هذا الباب، والله يوفقنا وسائر إخواننا المؤمنين لما يحبه ويرضاه من القول والعمل، ويجمع قلوبنا على دينه الذي ارتضاه لنفسه وبعث به رسوله ﷺ.

فصل

وهذا الذي ذكرناه من أن القرآن كلام الله حروفه ومعانيه، هو المنصوص عن الأئمة والسلف، وهو الموافق للكتاب والسنة، فأما نصوصهم التي فيها بيان أن كلامه ليس مجرد الحروف والأصوات، بل المعنى أيضاً من كلامهم فكثير من كلام أحمد وغيره مثل ما ذكر الخلال في كتاب السنة عن الأثر. وإبراهيم بن الحارث العبادي أنه دخل على أبي عبدالله الأثرم وعباس بن عبد العظيم العنبري فابتدأ عباس فقال: يا أبا عبدالله قوم قد حدثوا يقولون لا نقول مخلوق ولا غير مخلوق.

هؤلاء أضر من الجهمية على الناس، ويلكم فإن لم تقولوا ليس بمخلوق فقولوا مخلوق، فقال أبو عبدالله: قوم سوء. فقال العباس: ما تقول يا أبا عبدالله فقال الذي أعتقده وأذهب إليه ولا أشك فيه أن القرآن غير مخلوق. ثم قال سبحان الله من يشك في هذا، ثم تكلم أبو عبدالله مستعظماً للشك في ذلك فقال: سبحان الله في هذا شك قال الله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾(٢١٦) ففرق بين الخلق والأمر، قال أبو عبدالله فالقرآن من علم الله ألا تراه يقول علم القرآن والقرآن فيه أسماء الله عز وجل

(*) سورة الأعراف، الآية: ١٤٥.

(٢١٦) سورة الأعراف، الآية: ٥٤.

أي شيء يقولون لا يقولون أسماء الله غير مخلوقة، ومن زعم أن أسماء الله مخلوقة فقد كفر، لم يزل الله تعالى قديراً عليماً عزيزاً حكيماً سميعاً بصيراً، لسنا نشك أن أسماء الله ليست بمخلوقة، ولسنا نشك أن علم الله ليس مخلوق وهو كلام الله ولم يزل الله متكلماً.

ثم قال أبو عبدالله وأي أمر أبين من هذا، وأي كفر أكفر من هذا إذا زعموا أن القرآن مخلوق، فقد زعموا أن أسماء الله مخلوقة، وأن علم الله مخلوق ولكن الناس يتهاونون بهذا ويقولون إنما يقولون القرآن مخلوق فيتهاونون به ويظنون أنه هين ولا يدرون ما فيه من الكفر. قال وأنا أكره أن أبوح بها لكل أحد وهم يسألونني فأقول أني أكره الكلام في هذا، فيبلغني أنهم يدعون على أني أمسك قال الأثرم فقلت لأبي عبدالله فمن قال إن القرآن مخلوق وقال لا قول إن أسماء الله مخلوقة ولا علمه لم يرد على هذا أقول هو كافر؟ فقال: هكذا هو عندنا. قال أبو عبدالله: أنحن نحتاج أن نشك في هذا القرآن، عندنا فيه أسماء الله، وهو من علم الله، فمن قال مخلوق فهو عندنا كافر.

ثم قال أبو عبدالله: بلغني أن أبا خالد وموسى بن منصور وغيرهما يجلسون في ذلك الجانب فيعيبون قولنا ويدعون أن هذا القول أن لا يقال مخلوق ولا غير مخلوق، ويعيبون من يكفر ويقولون إنا نقول بقول الخوارج، ثم تبسم أبو عبيدالله كالمغتاظ ثم قال أبو عبدالله لعباس وذاك السجستاني الذي عندكم بالبصرة ذاك الخبيث بلغني أنه قد وضع في هذا أيضاً، يقول لا أقول مخلوق ولا غير مخلوق، ذاك خبيث ذاك الأحول فقال العباس: كان يقول مرة بقول جهم ثم صار إلى أن يقول بهذا القول. فقال أبو عبدالله: ما بلغني أنه كان يقول جهم إلا الساعة.

فقول الإمام أحمد إذا زعموا أن القرآن مخلوق فقد زعموا أن أسماء الله مخلوقة وأن علم الله مخلوق، يبين أن العلم الذي تضمنه القرآن داخل في مسمى القرآن.

وقد نبهنا فيما تقدم على أن كل كلام حق فإن العلم أصل معناه، فإن كان قد ينضم إلى العلم معنى الحب والبغض، وذلك أن الكلام خبر أو طلب أما الخبر الحق فإن معناه علم بلا ريب، وأما الإنشاء كالأمر والنهي فإنه مسبوق بتصور المأمور والمأمور

به وغير ذاك فالعلم أيضاً أصله واسم القرآن والكلام يتضمن هذا كله فقول القائل القرآن مخلوق يتضمن أن علم الله مخلوق، وكذلك أسماء الله هي في القرآن فمن قال هو مخلوق والمخلوق هو الصوت القائم ببعض الأجسام يكون ذلك الجسم هو الذي سمى الله بتلك الأسماء ولم يكن قبل ذلك الجسم وصوته لله اسم بل يكون ذلك الاسم قد نحله إياه ذلك الجسم. ولهذا روى البخاري في صحيحه عن سعيد بن جبير عن ابن عباس أنه سأله سائل عن قوله: وكان الله غفوراً رحيماً، عزيزاً حكيماً، سميعاً بصيراً، فكأنه كان ثم مضى فقال ابن عباس: وكان الله غفوراً رحيماً سمى نفسه ذلك وذلك قوله أني لم أزل كذلك، هذا لفظ البخاري وهو رواه مختصراً ولفظ البوشنجي محمد بن إبراهيم الإمام عن شيخ البخاري الذي رواه من جهته البرقاني في صحيحه: فإن الله سمى نفسه ذلك ولم ينحله غيره فذلك قوله وكان الله أي لم يزل كذلك هكذا رواه البيهقي عن البرقاني.

وذكر الحميدي لفظه فإن الله جعل نفسه ذلك وسمى نفسه وجعل نفسه ذلك ولم ينحله أحداً غيره، وكان الله أي لم يزل كذلك، ولفظ يعقوب بن سفيان عن يوسف بن عدي شيخ البخاري: فإن الله سمى نفسه ذلك ولم يجعله غيره وكان الله أي لم يزل كذلك، فقد أخبر ابن عباس: أن معنى القرآن إن الله سمى نفسه بهذه الأسماء لم ينحله ذلك غيره، وقوله وكان الله يقول إني لم أزل كذلك ومن المعلوم أن الذي قاله ابن عباس هو مدلول الآيات ففي هذا دلالة على فساد قول الجهمية من وجوه:

أحدها: إنه إذا كان عزيزاً حكيماً ولم يزل عزيزاً حكيماً والحكمة تتضمن كلامه ومشيئته كما أن الرحمة تتضمن مشيئته، دل على أنه لم يزل متكلماً مريداً، وقوله غفوراً أبلغ فإنه إذا كان لم يزل غفوراً فأولى أنه لم يزل متكلماً، وعند الجهمية: بل لم يكن متكلماً ولا رحيماً ولا غفوراً إذ هذا لا يكون إلا بخلق أمور منفصلة عنه فحينئذ كان كذلك.

الثاني: قول ابن عباس فإن الله سمى نفسه ذلك يقتضي أنه هو الذي سمى نفسه بهذه الأسماء لا أن المخلوق هو الذي سماه بها، ومن قال إنها مخلوقة في جسم لزمه أن يكون ذلك الجسم هو الذي سماه بها.

الثالث: قوله ولم ينحله ذلك غيره وفي اللفظ الآخر ولم يجعله ذلك غيره وهذا

يبين بجعله ذلك في رواية أي هو الذي حكم بنفسه بذلك لا غيره، ومن جعله مخلوقاً لزمه أن يكون الغير هو الذي جعله كذلك ونحله ذلك.

الرابع: إن ابن عباس ذكر ذلك في بيان معنى قوله وكان الله غفوراً رحيماً عزيزاً حكيماً سميعاً بصيراً ليبين حكمة الإتيان بلفظ كان في مثل هذا، فأخبر في ذلك أنه هو الذي سمى نفسه ذلك ولم ينحله ذلك غيره، ووجه مناسبة هذا الجواب أنه إذا نحل ذلك غيره كـان ذلك مخلوقاً بخلق ذلك الغير فلا يخبر عنه بأنه كان كذلك، وأما إذا كان هو الذي سمى به نفسه ناسب أن يقال إنه كان كذلك وما زال كذلك لأنه هو لم يزل سبحانه وتعالى.

وهـذا التفريق إنمـا يصح إذا كـان غير مخلوق ليصـح أن يقال. لمـا كان هـو المسمي لنفسه بذلك كان لم يزل كذلك، فذكر الإمام أحمد أن قول القـائل القـرآن مخلوق يتضمن القول بأن علم الله مخلوق وأن أسماءه مخلوقة لأن ظهـور عدم خلق هذين للناس أبين من ظهور عدم القول بفساد إطلاق القول بخلق هذين ولو كان القرآن إسماً لمجرد الحروف والأصوات لم يصح ما ذكره الإمام أحمد من الحجة، فإن خلق الحروف وحدها لا تسلتزم خلق العلم، وهكـذا القـائلـون بخلق القرآن إنمـا يقولـون بخلق الحروف والأصوات في بعض الأجسام لأن هذا هو عندهم القرآن ليس للعلم عندهم دخل في مسمى القرآن.

ولهذا لما قـال له الأثـرم فمن قال القـرآن مخلوق وقال لا أقـول إن أسماء الله مخلوقة ولا علمه لم يزد على هذا أقول هو كافر، فقال هكذا هـو عندنـا ثم استفهم استفهام المنكر فقال أنحن نحتاج أن نشك في هذا القرآن عندنا فيه أسماء الله وهو من علم الله، فمن قال مخلوق فهو عندنا كافر، فأجاب أحمد بأنهم وإن لم يقولوا بخلق أسمائه وعلمه، فقولهم يتضمن ذلك ونحن لا نشك في ذلك حتى نقف فيه فإن ذلك يتضمن خلق أسمائه وعلمه، ولم يقبل أحمد قولهم القرآن مخلوق وإن لم يدخلوا فيه أسماء الله وعلمه لأن دخول ذلك فيه لا ريب فيه كما أنهم لما قـالوا القـرآن مخلوق خلقه الله في جسم لكن هو المتكلم به لا ذلك الجسم لم يقبل ذلك منهم، لأنه من المعلوم أنه إنما يكون كلام ذلك الجسم لا كلام الله، كإنطاق جوارح العبد وغيـرها فإنه يفرق بين نطقه وبين إنطاقه لغيره من الأجسام.

وقال أحمد فيه أسماء الله وهو من علم الله، ولم يقل فيه علم الله لأن كون أسماء الله في القرآن يعلمه كل أحد ولا يمكن أحد أن ينازع فيه، وأما اشتمال القرآن على العلم فهذا ينازع فيه من يقول إن القرآن هو مجرد الحروف والأصوات فإن هؤلاء لا يجعلون القرآن فيه علم الله بل والذين يقولون الكلام معنى قائم بالذات والخبر والطلب وأن معنى الخبر ليس هو العلم ومعنى الطلب لا يتضمن الإرادة، ينازعون في أن مسمى القرآن يدخل فيه العلم، فذكر الإمام أحمد ما يستدل به على أن علم الله في القرآن وهو قوله فإن القرآن من علم الله لأن الله أخبر بذلك، فذكر أحمد لفظ القرآن الذي يدل على موارد النزاع فإن قوله القرآن من علم الله مطابق لقوله تعالى: ﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ ٱلَّذِي جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ مَالَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾(٢١٧).

ولقوله تعالى: ﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم مِّن بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ إِنَّكَ إِذاً لَّمِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾(٢١٨) ولقوله: ﴿فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِن بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْاْ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ﴾(٢١٩) الآية ولقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَـٰهُ حُكْماً عَرَبِيًّا وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ مَالَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ﴾(٢٢٠) ومعلوم أن المراد بالذي جاءك من العلم في هذه الآيات إنما هو ما جاءه من القرآن كما يدل عليه سياق الآيات، فدل ذلك على أن مجيء القرآن إليه مجيء ما جاءه من علم الله إليه، وذلك دليل على أن من علم الله ما في القرآن، ثم قد يقال هذا الكلام فيه علم عظيم.

وقد يقال هذا الكلام علم عظيم، فأطلق أحمد على القرآن أنه من علم الله لأن الكلام الذي فيه علم هو نفسه يسمى علماً وذلك هو من علم الله كما قال: «من بعد ما جاءك من العلم» ففيه من علم الله ما شاءه سبحانه لا جميع علمه، ومثل هذا كثير في كلام الإمام أحمد كما رواه الخلال عن أبي الحارث قال: سمعت أبا عبدالله يقول القرآن كلام الله غير مخلوق، ومن زعم أن القرآن مخلوق فقد كفر لأنه يزعم أن علم

(٢١٧) سورة البقرة، الآية: ١٢٠.

(٢١٨) سورة البقرة، الآية: ١٤٥.

(٢١٩) سورة آل عمران، الآية: ٦١.

(٢٢٠) سورة الرعد، الآية: ٣٧.

الله مخلوق وأنه لم يكن له علم حتى خلقه، وكما روي عن محمد بن إبراهيم الهاشمي قال: دخلت على أحمد بن حنبل أنا وأبي فقال له أبي يا أبا عبدالله: ما تقول في القرآن قال القرآن من علم الله، ومن قال إن من علم الله شيئاً مخلوقاً فقد كفر. ذكر ذلك لأن من الجهمية من يقول علم الله بعضه مخلوق وبعضه غير مخلوق، وقد يقول إن الله وإن جعل القرآن من علمه فبعض ذلك مخلوق.

كما روى الخلال عن الميموني أنه سأل أبا عبد الله قال: قلت من قال كان الله ولا علم، فتغير وجهه تغيراً شديداً وأكبر غيظه ثم قال لي كافر، وقال لي في كل يوم أزداد في القوم بصيرة.

قال: وقال أبو عبد الله علمت أن بشر المريسي كان يقول العلم علمان فعلم مخلوق وعلم ليس بمخلوق فهذا أي شيء يكون هذا؟ قلت يا أبا عبد الله كيف يكون إذا قال لا أدري أيكون علمه كله بعضه مخلوق وبعضه ليس بمخلوق لا أدري كيف ذا بشر كذا كان يقول وتعجب أبو عبد الله تعجباً شديداً وروي عن المروزي قال قال أبو عبد الله قلت لابن الحجام ـ يعني يوم المحنة ـ ما تقول في علم الله؟ فقال: مخلوق. فنظر ابن رباح إلى ابن الحجام نظراً منكراً عليه لما أسرع، فقلت لابن رباح أي شيء تقول أنت فلم يرض ما قال ابن الحجام فقلت له كفرت قال أبو عبدالله يقول: إن الله كان لا علم له فهذا الكفر بالله، وقد كان المريسي يقول إن علم الله وكلامه مخلوق وهذا الكفر بالله.

وعن عبد الله بن أحمد سمعت أبي يقول: من قال القرآن مخلوق فهو عندنا كفر لأن القرآن من علم الله وفيه أسماء الله، قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِن بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ﴾(٢٢١).

وعن المروذي سمعت أبا عبدالله يقول القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال القرآن مخلوق فهو كافر بالله واليوم الآخر والحجة ﴿فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِن بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْاْ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ﴾(٢٢٢) الآية وقال: ﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم

(٢٢١) سورة آل عمران، الآية: ٦١.

(٢٢٢) سورة آل عمران، الآية: ٦١.

﴿مِّن بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ إِنَّكَ إِذاً لَّمِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾(٢٢٣) وقال: ﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ ٱلَّذِي جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ مَالَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾(٢٢٤) وقال ﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ مَالَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ﴾(٢٢٥) والذي جاء به النبي ﷺ والقرآن وهو العلم الذي جاءه والعلم غير مخلوق والقرآن من العلم وهو كلام الله، وقال: ﴿ٱلرَّحْمَـٰنُ، عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ، خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ﴾(٢٢٦) وقال: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾(٢٢٧).

فأخبر أن الخلق خلق والخلق غير الأمر وأن الأمر غير الخلق وهو كلامه وأن الله عز وجل لم يخل من العلم وقال: إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون. والذكر هو القرآن وأن الله لم يخل منهما ولم يزل الله متكلماً عالماً، وقال في موضع آخر: إن الله لم يخل من العلم والكلام وليسا من الخلق لأنه لم يخل منهما، فالقرآن من علم الله وعن الحسن بن ثواب أنه قال لأبي عبدالله من أين أكفرتهم؟ قال: قرأت في كتاب الله غير موضع: ﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ ٱلَّذِي جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ﴾(٢٢٨) فذكر الكلام قال ابن ثواب ذاكرت ابن الدورقي فذهب إلى أحمد ثم جاء فقال لي سألته فقال لي كما قال لك إلا أنه قد زادني أنزله بعمله، ثم قال لي أحمد إنما أرادوا الأبطال. وقد فسر طائفة منهم ابن حزم كلام أحمد بأنه أراد بلفظ القرآن المعنى فقط، وأن معنى القرآن يعود إلى العلم فهو من علم الله ولم يرد بالقرآن الحروف والمعاني فمن جعل القرآن كله ليس له معنى إلا العلم فقد كذب، وأما من قال عن هذه الآيات التي احتج بها أحمد أن معناها العلم لأنها كلها من باب الخبر ومعنى الخبر العلم فهذا أقرب من الأول، وهذا إذا صح يقتضي أنه قد يراد بالكلام المعنى تارة كما يراد به الحروف أخرى، فأما أن يكون أحمد يقول إن الله لا يتكلم بالحروف فهذا خلاف نصوصه الصريحة عنه لكن قد يقال القرآن الذي هو قديم لا يتعلق بمشيئته هو المعنى

(٢٢٣) سورة البقرة، الآية: ١٤٥.

(٢٢٤) سورة البقرة، الآية: ١٢٠.

(٢٢٥) سورة الرعد، الآية: ٣٧.

(٢٢٦) سورة الرحمن، الآية: ١، ٢.

(٢٢٧) سورة الأعراف، الآية: ٥٤.

(٢٢٨) سورة البقرة، الآية: ١٢٠.

الذي سماه الله علماً وذلك هو الذي يكفر من قال بحدوثه.

قال الخلال في كتاب السنة الرد على الجهمية الضلال: إن الله لا يتكلم بصوت، وروى عن يعقوب بن بختان أن أبا عبدالله سئل عمن زعم أن الله لا يتكلم بصوت، قال بلى تكلم بصوت وهذه الأحاديث كما جاءت نرويها لكل حديث وجه يريدون أن يموهوا على الناس، من زعم أن الله لم يكلم موسى فهو كافر، حدثنا عبد الرحمن بن محمد المحاربي عن الأعمش عن مسلم عن مسروق عن عبدالله بن مسعود قال: «إذا تكلم الله بالوحي سمع صوته أهل السماء فيخرون سجوداً حتى إذا فزع عن قلوبهم، قال سكن عن قلوبهم ـ نادى أهل السماء ماذا قال ربكم قالوا الحق»، قال كذاوكذا، وكذلك ذكر عبدالله في كتاب السنة، وذكره عنه الخلال قال سألت أبي عن قوم يقولون لما كلم الله موسى لم يتكلم بصوت فقال أبي بل تكلم الله تبارك وتعالى بصوت وهذه الأحاديث نرويها كما جاءت، وقال أبي حديث ابن مسعود إذا تكلم الله بالوحي سمع له صوت كجر سلسلة على الصفوان قال أبي والجهمية تنكره وقال أبي هؤلاء كفار يريدون أن يموهوا على الناس من زعم أن الله لم يتكلم فهو كافر، إنما نروي هذه الأحاديث كما جاءت.

وروى المروذي عن أحمد حديث ابن مسعود قال المروذي سمعت أبا عبد الله وقيل له إن عبد الوهاب قد تكلم، وقال من زعم أن الله كلم موسى بلا صوت فهو جهمي عدو الله وعدو الإسلام، أي حقاً جهمي عدو الله من موسى بن عقبة يا ضالاً مضلاً من ذب عن موسى بن عقبة من كان من الناس يجانب أشد المجانبة وأبو عبدالله سأل حتى انتهى إلى آخر كلام عبد الوهاب.فتبسم أبو عبدالله وقال: ما أحسن ما تكلم عافاه الله، ولم ينكر منه شيئاً.

وقال الإمام أبو عبدالله البخاري صاحب الصحيح في كتاب خلق الأفعال ويذكر عن النبي ﷺ: «أن الله ينادي بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب فليس هذا لغير الله عز وجل».

قال البخاري: وفي هذا دليل أن صوت الله لا يشبه أصوات الخلق، لأن صوت الله يسمع من بعد كما يسمع من قرب، وأن الملائكة يصعقون من صوته فإذا تنادى الملائكة لم يصعقوا. وقال: لا تجعلوا لله نداً فليس لصفة الله ند ولا مثل ولا يوجد

شيء من صفاته في المخلوقين، حدثنا به داود بن شبيب حدثنا همام أخبرنا القاسم بن عبد الواحد حدثني عبدا لله بن محمد بن عقيل، أن جابر بن عبدالله حدثهم أنه سمع عبدالله بن أنيس يقول، سمعت النبي - ﷺ - يقول: «يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب، أنا الملك أنا الديان، لا ينبغي لأحد من أهل الجنة أن يدخل الجنة واحد من أهل النار يطلبه بمظلمة». وهذا قد استشهد به في صحيحه وقال حدثنا عمر بن حفص بن غياث، حدثنا أبي حدثنا الأعمش حدثنا أبو صالح عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله - ﷺ -: «يقول الله يوم القيامة، يا أدم فيقول لبيك ربنا وسعديك: فينادي بصوت إن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بعثاً إلى النار، قال يا رب ما بعث النار قال من كل ألف». أراه قال تسعمائة وتسعة وتسعين فحينئذ تضع الحامل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد.

وهذا الحديث رواه في صحيحه وقال حدثنا عبدان عن أبي حمزة عن الأعمش الضحى عن مسروق قال: من كان يحدثنا بهذه الآية لولا ابن مسعود سألناه «حتى إذا فزع عن قلوبهم» قال سمع أهل السموات صلصلة مثل صلصلة السلسلة على الصفوان فيخرون حتى إذا فزع عن قلوبهم سكن الصوت عرفوا أنه الوحي ونادوا ماذا قال ربكم قالوا الحق، وقال حدثنا عمر بن حفص حدثنا أبي حدثنا الأعمش حدثنا مسلم عن مسروق عن عبدالله بهذا وقال حدثنا الحميدي حدثنا سفيان حدثنا عمرو سمعت أبا هريرة يقول إن نبي الله - ﷺ - قال: «إذا قضى الله الأمر في السماء ضربت الملائكة أجنحتها خضعانا لقوله كأنه سلسلة على الصفوان فإذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير»: قال وقال الحكم بن أبان حدثني عكرمة عن ابن عباس: إذا قضى الله أمراً تكلم رجفت السموات والأرض والجبال وخرت الملائكة كلهم سجداً.

حدثنا عمرو بن زرارة حدثنا زياد عن محمد بن إسحق حدثني محمد بن مسلم بن شهاب الزهري عن علي بن حسين بن علي بن أبي طالب عن عبدالله بن عباس عن نفر من الأنصار أن رسول الله ﷺ قال لهم «ما كنتم تقولون في هذا النجم الذي يرمى به، قال كنا يا رسول الله نقول حين رأيناها يرمى بها مات ملك

ولد مولود مات مولود. فقال رسول الله ﷺ: ليس ذلك كذلك. ولكن الله إذا قضى في حقه أمراً يسمعه أهل العرش فيسبحون فيسبح من تحتهم بتسبيحهم فيسبح من تحت ذلك فلم يزل التسبيح يهبط حتى ينتهى إلى السماء الدنيا حتى يقول بعضهم لبعض لم سبحتم؟ فيقولون سبح من فوقنا فسبحنا بتسبيحهم، فيقولون أفلا تسألون من فوقكم مم سبحوا، فيسألونهم فيقولون قضى الله في خلقه كذا وكذا الأمر الذي كان فيهبط به الخبر من سماء إلى سماء حتى ينتهي إلى السماء الدنيا فيتحدثون به فتسترقه الشياطين بالسمع على توهم منهم واختلاف، ثم يأتون به إلى الكهان من أهل الأرض فيحدثونهم فيخطئون ويصيبون فتحدث بهم الكهان، ثم إن الله حجب الشياطين عن السماء بهذه النجوم وانقطعت الكهانة اليوم فلا كهانة، قال أبو عبدالله محمد بن عمر الرازي في كتابه (نهاية العقول في دراية الأصول) الذي زعم أنه أورد فيه من الدقائق ما لا يوجد في شيء من كتب الأولين والآخرين والسابقين واللاحقين والموافقين.

الأصل التاسع في كونه تعالى متكلماً

وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول في البحث عن محل النزاع

أجمع المسلمون على أن الله تعالى متكلم لكن المعتزلة زعموا أن المعنى بكونه متكلماً أنه خلق هذه الحروف والأصوات في جسم، ونحن نزعم أن كلام الله تعالى صفة حقيقية مغايرة لهذه الحروف والأصوات، وأن ذاته تعالى موصوفة بتلك الصفة. واعلم أن التحقيق أنه لا نزاع بيننا وبينهم في كونه متكلماً بالمعنى الذي ذكروه، لأن النزاع بيننا وبينهم إما في المعنى وإما في اللفظ. أما في المعنى فإما أن يقع في الصحة أو في الوقوع، أما النزاع في الصحة، فذلك غير ممكن لأنا توافقنا جميعاً على أنه تعالى يصح منه إيجاد الحروف والأصوات، أما في الوقوع فذلك عندنا غير ممكن، لأنه تعالى موجد لجميع أفعال العباد، ومنها هذه الحروف والأصوات، فكيف يمكننا إنكار كونه موجداً لها على مذهبهم وهم يثبتون ذلك بالسمع، ومعلوم أن الجزم بوقوع الجائزات التي لا تكون محسوسة لا يستفاد إلا من السمع، فإذا كان المعنى بكونه متكلماً عندهم أنه خلق هذه الحروف والأصوات ولم يثبتوا له من كونه

تعالى خالقاً صفة أو حالة وحكماً أزيد من كونه خالقاً لها، فقد تعين أنه يمكن منازعتهم في ذلك، ثبت أنه لا نزاع بيننا وبينهم من جهة المعنى في كونه متكلماً بالتفسير الذي قالوه.

وأما النزاع من جهة اللفظ فهو أن يقال لا نسلم أن لفظة المتكلم في اللغة موضوعة لموجد الكلام، والناس قد أطنبوا من الجانبين في هذا المقام وليس ذلك مما يستحق الإطناب لأنه بحث لغوي وينبغي أن يرجع فيه إلى الأدباء وليس هذا من المباحث العقلية في شيء، وأقوى ما تمسك به أصحابنا في هذه المسألة اللفظية أمور أربعة:

أولها: إن أهل اللغة متى سمعوا من إنسان كلاماً سموه متكلماً، مع أنهم لا يعلمون كونه فاعلاً لذلك الكلام ولو كان المتكلم هو الفاعل للكلام لما أطلقوا اسم المتكلم عليه إلابعد العلم بكونه فاعلاً.

وثانيها: إن الاستقرار لما دل على أن الأسود هو الموصوف بالسواد، وكذلك الأبيض والعالم والقادر، وجب أن يكون المتكلم في اللغة هو من قام به الكلام.

وثالثها: إن الله تعالى خلق الكلام في السماء والأرض حين قال: «إئتيا طوعاً أو كرهاً قالتا آتينا طائعين» ثم إنه أضاف ذلك القول إليهما، وأيضاً فلو كان ذلك كلام الله تعالى لزم أن يكون الله تعالى متكلماً بقوله: أتينا طائعين وذلك باطل وخطأ.

ورابعها: إنه تعالى خلق الكلام في الذراع التي أكلها النبي ﷺ قالت لا تأكل مني فإني مسمومة، وذلك باطل وأقوى ما تمسك به المعتزلة أن العرب يقولون: تكلم الجني على لسان المصروع فأضافوا الكلام القائم بالمصروع إلى الجني لاعتقادهم كون الجني فاعلاً له فلولا اعتقادهم أن المتكلم هو الفاعل للكلام وإلا لما صح ذلك، والجواب عنه يحتمل أن يكون ذلك مجازاً وإن كان حقيقة فربما كان مرادهم أن ذلك الكلام هو كلام الجني حال كونه قريباً من لسان المصروع فهذا القدر كاف في البحث اللغوي الخالي عن الفوائد العقلية فهذا هو البحث عن كونه تعالى متكلماً على مذهب المعتزلة. فأما على مذهبنا فنحن نثبت لله تعالى كلاماً مغايراً لهذه الحروف والأصوات وندعي قدم ذلك الكلام وللمعتزلة فيه ثلاث مقامات:

الأول: مطالبتهم إيانا بإفادة تصور ماهية هذا الكلام.

الثاني: المطالبة بإقامة الدلالة على اتصافه تعالى بها.

الثالث: المطالبة بإقامة الدلالة على كونه قديماً فثبت أن الخلاف بيننا وبينهم ليس في كيفية الصفة فقط، بل في وجه تصور ماهيتها أولاً ثم في إثبات قدمها وهذا القدر لا بد من معرفته لكل من أراد أن يكون كلامه في هذه المسألة ملخصاً، ونحن بعون الله تعالى نذكر دلالة وافية بالأمور الثلاثة:

الفصل الثاني في كونه متكلماً وإثبات قدم كلامه

فالدليل حصول الإتفاق على أنه آمرنا مخبر لا يخلو إما أن يكون أمره ونهيه عبارة عن مجرد الألفاظ أو لا يكون كذلك، والأول باطل لأن اللفظة الموضوعة للأمر قد كان من الجائز أن يضع اللفظة التي وضعها لأن إفادة معنى الأمر لإفادة معنى الخبر وبالعكس، فإذن كون اللفظة المعينة أمراً أو نهياً أو خبراً إنما كان لدلالته على ماهية الطلب والزجر والحكم، وهذه الماهيات ليست أموراً وصفية لأنا نعلم بالضرورة أن السواد لا ينقلب بياضاً أو غيره وبالعكس، وكذلك ماهية الطلب لا تنقلب ماهية الزجر ولا الزجر منها ماهية الحكم، وإذا ثبت ذلك فنقول لما كان الله تعالى آمراً ناهياً مخبراً وثبت أن ذلك لا يتحقق إلا إذا كان الله موصوفاً بطلب وزجر وحكم، فهذه الأمور الثلاثة ظاهراً أنها ليست عبارة عن العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والبقاء بل الذي يشتبه الحال فيه، أما في الطلب والزجر فهي الإرادة والكراهية وأما في الحكم وهو العلم، والأول باطل لما ثبت في خلق الأعمال وإرادة الكائنات أن الله تعالى قد يأمر بما لا يريد وينهى عما يريد، فموجب أن يكون معنى إفعل ولا تفعل في حق الله شيئاً سوى الإرادة وذلك هو المعنى بالكلام، والثاني باطل لأنه في الشاهد قد يحكم الإنسان بما لا يعلمه ولا يعتقده ولا يظنه فإذن الحكم الذهني في الشاهد مغاير لهذه الأمور، وإذا ثبت ذلك في الشاهد ثبت في الغائب لانعقاد الإجماع على أن ماهية الخبر لا تختلف في الشاهد والغائب قال فثبت أن أمر الله ونهيه وخبره صفات حقيقية قائمة بذاته مغايرة لذاته وعلمه، وأن الألفاظ الواردة في الكتب المنزلة دليل عليها، وإذا ثبت ذلك وجب القطع بقدمها لأن الأمة على قولين في هذه المسألة منهم من نفى كون الله موصوفاً بالأمر والنهي والخبر بهذا المعنى. ومنهم من أثبت ذلك وكل من أثبته

موصوفاً بهذه الصفات زعم أن هذه الصفات قديمة فلو أثبت كونه تعالى موصوفاً بهذه الصفات ثم حكمنا بحدوث هذه الصفات كان ذلك قولاً ثالثاً خارقاً للإجماع وهو باطل، ثم أورد على نفسه أسئلة منها مما نعاه تارة في إثبات هذه المعاني لله وتارة في قدمها وقال ومنها لا يجوز أن يكون المرجع بالحكم الذي هو معنى الخبر إلى كونه عالماً بذلك ولئن سلمنا كونه تعالى موصوفاً بالأمر والنهي والخبر على الوجه الذي ذكرتموه لكن لم قلتم أن تلك المعاني قديمة بقولكم كل من أثبت هذه المعاني أثبتها قديمة قلت القول في إثباتها مسألة، والقول في قدمها مسألة أخرى. فلو لزم من ثبوت إحدى المسألتين ثبوت المسألة الأخرى لزم من إثبات كونه تعالى عالماً بعلم قديم إثبات كونه تعالى متكلماً بكلام قديم، وإذا كان ذلك باطلاً فكذا ما ذكرتموه، ثم لئن سلمنا أن هذا النوع من الاجماع يقتضي قدم كلام الله لكنه معارض بنوع آخر من الإجماع وهو أن أحداً من الأمة لم يثبت قدم كلام الله بالطريق الذي ذكرتموه فيكون التمسك بما ذكرتموه خرقاً للإجماع، ثم ذكر معارضات المخالف بوجوه عقلية ونقلية تسعة، وقال في الجواب قوله سلمنا أن خبر الله دليل على أن الله حكم بنسبة أمر إلى أمر لكن لم لا يجوز أن يكون ذلك الحكم هو العلم، قلنا هذا باطل لوجهين:

أما أولاً: فلأن القائل في هذه المسألة قائلان، قائل يقول نثبت لله تعالى خبراً قديماً ونثبت كونه مغايراً للعلم، وقائل لا نثبت له خبراً قديماً أصلاً فلو قلنا إن الله له خبر قديم ثم قلنا إنه هو العلم، كان ذلك خرقاً للإجماع.

وأما ثانياً: فلأنا بينا في أول الاستدلال أن فائدة الخبر في الشاهد ليست هي الظن والعلم والإعتقاد، وإذا بطل ذلك في الشاهد وجب أن يكون في الغائب، كذلك لانعقاد الإجماع على أن فائدة الخبر لا تختلف في الشاهد والغائب قوله سلمنا ثبوت هذه الألفاظ لله فلم قلتم أنها قديمة، قلنا للإجماع المذكور قوله لو لزم من القول بإثبات هذه الصفة لله إثبات قدمها لأن كل من قال بالأول قال بالثاني لزم من القول بإثبات العلم القديم إثبات الكلام القديم لأن كل من قال بالأول قال بالثاني، قلنا الفرق بين الموضعين مذكور في المحصول في علم الأصول، فإن المعتزلة يساعدونا على الفرق بين الموضعين فلا يكون قوله إثبات قدم كلام الله بهذه الطريق على خلاف الاجماع، قلنا قد بينا في كتاب المحصول أن إحداث دليل لم يذكره أهل

الإجماع لا يكون خرقاً للإجماع، وقال في الجواب عن المعارضة، وأما المعارضة الخامسة وما بعدها من الوجوه السمعية فالجواب عنها حرف واحد، وهو أنا لا ننازع في إطلاق لفظ القرآن وكلام الله على هذه الحروف والأصوات وما ذكروه من الأدلة فهو إنما يفيد حدوث القرآن بهذا التفسير وذلك متفق عليه، وإنما نحن بعد ذلك ندعي صفة قائمة بذات الله تعالى وندعي قدمها.

وقد بينا أن تلك الصفة يستحيل وصفها بكونها عربية وعجمية ومحكمة ومتشابهة، لأن كل ذلك من صفات الكلام الذي حاولوا إثبات حدوثه فنحن لا ننازعهم في حدوثه، والكلام الذي ندعي قدمه لا يجري فيه ما ذكروه من الأدلة ثم قال في الأصل العاشر الذي هو في الكلام على بقية الصفات في القسم الثالث منه.

الفصل الثالث: في بيان أن كلام الله واحد

المشهور اتفاق الأصحاب على ذلك وقد نقل أبو القاسم الأسفرائيني منا عن بعض قدماء أصحابنا أنهم أثبتوا لله خمس كلمات، الأمر والنهي والخبر والإستخبار والنداء. قال واعلم أن هذه المسألة إما أن يتكلم فيها مع القول بنفي الحال أو مع القول بإثباته، فإنه كان الأول ضعفت المسألة جداً، لأن وجود كل شيء عين حقيقته فإذا كانت حقيقة الطلب مخالفة لحقيقة الخبر كان وجود الطلب مخالفاً لوجود الخبر أيضاً إذ لو اتحدا في الوجود مع اختلافهما في الحقيقة كان الوجود غير الحقيقة، وذلك يقتضي إثبات الأحوال لا يقال لا نسلم أن يكون الكلام خبراً وطلباً حقائق مختلفة، بل حقيقة الكلام هو الخبر ألا ترى أن من طلب من غيره فعلاً أو تركاً فقد أخبر ذلك الغير بأنه لو لم يفعله لعاقبه أو بأنه يجب على العاقل الإحلال ومن استفهم فقد أخبر أنه يطلب منه الإفهام وإذا صار الكلام كله خبراً زال الإشكال، لأنا نقول ليس هذا شيء لأنه حقيقة الطلب مغايرة لحقيقة حكم الذهن بنسبة أمر إلى أمر وتلك المغايرة معلومة بالضرورة ولهذا يتطرق التصديق والتكذيب إلى أحدهما دون الآخر قال وإن تكلمنا على القول بالحال فيجب أن ينظر في أن الحقائق الكثيرة هل يجوز أن تتصف بوجود واحد أم لا، فإن قلنا بجواز ذلك فحينئذ يجوز أن تكون الصفة الواحدة حقائق مختلفة وإلا بطل القول بذلك: وأنا إلى الآن لم يتضح لي فيه دليل لا نفياً ولا

إثباتاً والذي يقال في امتناعه أنا لو قدرنا شيئاً واحداً له يكون له حقيقتان فإذا طرأ عليهما ما يضاد إحدى الحقيقتين لزم أن نقدم تلك الصفة من أحد الوجهين ولا نقدم من الوجه الآخر، قال وهذا ليس بشيء لأنا حكينا عن المعتزلة استدلالهم بمثل هذا الكلام على أن صفات الأجناس لا تقع بالفاعل، ثم زيفنا ذلك من وجوه عديدة وتلك الوجوه بأسرها عائدة ههنا فهذا هو الكلام على من استدل على امتناع أن يكون الكلام الواحد أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً معاً، وأما الذي يدل على أن الأمر كذلك فلا يمكن أن نعول فيه على الإجماع من الحكاية التي ذكرها أبو إسحق الأسفرائيني ولم نجد لهم نصاً ولا يمكن أن يقال فيه دلالة عقلية فبقيت المسألة بلا دليل وإنما قال لا يمكن التعويل فيها على الإجماع، لأن الذي اعتمد عليه في أن علم الله واحد ما نقله عن القاضي أبي بكر أنه عول فيها على الإجماع، فقال القائل قائلان، قائل يقول الله عالم بالعلم قادر بالقدرة، وقائل يقول الله ليس بعالم بالعلم ولا قادراً بالقدرة وكل من قال بالقول الأول قال إنه عالم بعلم واحد قادر بقدرة واحدة فلو قلنا أنه عالم بعلمين أو أكثر كان ذلك قولاً ثالثاً خارقاً للاجماع وهو باطل. وقد ذكر عن أبي سهل الصعلوكي أنه قال إنه عالم بعلوم غير متناهية لكن قال هو مسبوق بهذا الاجماع.

قلت وهذا الكلام فيه أمور يتبين بها من الهدى لمن يهديه الله ما ينتفع به.

أحدها: إنه لم يعتمد في كون كلام الله قديماً على حجة عقلية ولا على كتاب ولا سنة ولا كلام أحد من السلف والأئمة، بل ادعى فيها الإجماع قال لأن الأمة في هذه المسألة على قولين منهم من نفى كون الله موصوفاً بالأمر والنهي والخبر بهذا المعنى، ومنهم من أثبت ذلك، وكل من أثبته موصوفاً بهذه الصفات زعم أن هذه الصفات قديمة، فلو أثبتنا كونه موصوفاً بهذه الصفات ثم حكمنا بحدوث هذه الصفات، كان ذلك قولاً ثالثاً خارقاً للإجماع يقال له ليس كل من أثبت اتصافه وأنه يقوم به معنى الأمر والنهي والخبر يقول بقدمه، بل كثير من هؤلاء لا يقول بقدمه فمن أهل الكلام كالشيعة والكرامية وغيرهم وأما من أهل الحديث والفقهاء فطوائف كثيرة وهذا مشهور في الكتب الحديثية والكلامية وليس له أن يقول هؤلاء يقولون أنه يقوم به حروف ليست قديمة لكن لا يقولون أنه يقوم به معان ليست قديمة لأن أقوالهم المنقولة تنطق بالأمرين جميعاً.

الوجه الثاني: إن أحداً من السلف والأئمة لم يقل إن القرآن قديم وأنه لا يتعلق بمشيئته وقدرته، ولكن اتفقوا على أن القرآن كلام الله غير مخلوق والمخلوق عندهم ما خلقه الله من الأعيان والصفات القائمة بها، والذين قالوا هو مخلوق قالوا إنه خلقه في جسم كما نقله عنهم فقال السلف: إن ذلك يستلزم أن لا يكون الله متكلماً وأن الكلام كلام ذلك الجسم المخلوق، فتكون الشجرة هي القائلة لموسى «إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني» ولهذا صرحوا بخطأ من يقول إن ذلك مخلوق لأن عندهم أنه من المعلوم بالفطرة شرعاً وعقلاً ولغة أن المتكلم بهذا هو الذي يقوم به، وربما قد يقولون إنه لم يكن متكلماً حتى خلق الكلام فصار متكلماً بعد أن كان عاجزاً عن الكلام. فتوهم هؤلاء أن السلف عنوا بقولهم القرآن كلام الله غير مخلوق أنه معنى واحد قديم كتوهم من توهم من المعتزلة والرافضة أنهم عنوا به أنه غير مفتر مكذوب كما ذكره هو في هذه المسألة، فقال الحجة الرابعة لهم من السمعيات ما روى أبوالحسين البصري في الغرر عن النبي ﷺ أنه قال: «ما خلق الله من سماء ولا أرض ولا سهل ولا جبل أعظم من آية الكرسي»(٢٢٩). وروى عنه عليه السلام أنه كان يقول في دعائه: «يا رب طه ويس ويا رب القرآن العظيم»(٢٣٠) قال ولا يقال هذا معارض بمبالغة السلف من الامتناع عن القول بخلق القرآن لأنا نقول بحمل ذلك على الامتناع من إطلاق هذا اللفظ لأن لفظ الخلق قد يستعمل في الافتراء ضرورة التوفيق بين الروايات.

قلت: وجواب هذه الحجة سهل فإنه لا خلاف بين أهل العلم بالحديث أن هذين الحديثين كذب على رسول الله ﷺ وأهل الحديث يعلمون أن ذلك مفتر عليه بالضرورة، كما يعلمون ذلك في أشياء كثيرة من الموضوعات عليه، ويكفي أن نقل ذلك عن رسول الله ﷺ لا يوجد في شيء من كتب الحديث ولا في شيء من كتب المسلمين أصلاً بإسناد معروف، بل الذي رووه في كتب أهل الحديث بالإسناد المعروف عن ابن عباس أنه أنكر على من قال ذلك فروى من غير وجه عن عمران بن جدير عن عكرمة قال صليت مع ابن عباس على رجل فلما دفن قام رجل

---

(٢٢٩) سبق تخريجه.

(٢٣٠) سبق تخريجه.

فقال يا رب القرآن اغفر له فوثب إليه ابن عباس فقال مه إن القرآن منه وفي رواية القرآن كلام الله ليس بمربوب منه خرج وإليه يعود فهذا الأثر المأثور عن ابن عباس هو ضد ما رووه.

وأما ما رووه فلا يؤثر لا عن النبي ﷺ ولا عن أحد من الصحابة ولا التابعين أصلاً وكذلك الحديث الآخر وهو قوله ما خلق الله من سماء ولا أرض فإن هذا لا يؤثر عن النبي ﷺ أصلاً ولكن يؤثر عن ابن مسعود نفسه وقد ثبت عن ابن مسعود بنقل العدول أنه قال من حلف بالقرآن فعليه بكل آية يمين ومن كفر بحرف منه فقد كفر به أجمع، وقد اتفق المسلمون على أن الكفارة لا تجب بما يخلقه في الأجسام، فعلم أن القرآن كان عند ابن مسعود صفة لله لا مخلوقاً له وإن معنى ذلك الأثر أنه ليس في الموجودات المخلوقة ما هو أفضل من آية الكرسي لأنها هي مخلوقة كما يقال الله أكبر من كل شيء وإن كان ذلك الكبير مخلوقاً والله تعالى ليس بمخلوق، وبذلك فسر الأئمة قول ابن مسعود. ذكر الخلال في كتاب السنة عن سفيان ابن عيينة أنه ذكرهذا الحديث الذي يروي ما خلق الله من سماءولا أرض ولا جبل أعظم من آية الكرسي قال ابن عيينة هو هكذا ما خلق الله من شيء إلا وآية الكرسي أعظم مما خلق.

وروى الخلال عن أبي عبيد قال: وقد قال رجل ما خلق الله من سماء ولا أرض أعظم من آية الكرسي. أفليس يدلك على أن هذا مخلوق، قال أبو عبيد: إنما قال ما خلق الله من سماء ولا أرض أعظم من آيةالكرسي، فأخبر الله أن السماء والأرض أعظم من خلقه، وأخبر أن آية الكرسي التي هي من صفاته أعظم من هذا العظيم المخلوق.

وروي عن أحمد بن القاسم قال قال أبو عبدالله هذا الحديث ما خلق الله من سماء ولا أرض ولا كذا أعظم فقلت لهم إن الخلق ههنا وقع على السماء والأرض وهذه الأشياء لا على القرآن لأنه قال: ما خلق الله من سماء ولا أرض، فلم يذكر خلق القرآن ههنا، وقال البخاري في كتاب خلق الأفعال وقال الحميدي حدثنا سفيان حدثنا حصين عن مسلم بن صبيح عن تستر بن شكل عن عبدالله قال ما خلق الله من سماء ولا أرض ولا جنة ولا نار أعظم من: «الله لا إله إلا هو الحي القيوم».

قال سفيان تفسيره إن كل شيء مخلوق والقرآن ليس بمخلوق وكلامه أعظم من خلقه لأنه إنما يقول للشيء كن فيكون فلا يكون شيء أعظم مما يكون به الخلق، والقرآن كلام الله.

وأما تأويلهم أن السلف امتنعوا من لفظ الخلق لدلالته على الافتراء فألفاظ السلف منقولة عنهم بالتواتر عن نحو خمسمائة من السلف كلها تصرح بأنهم أنكروا الخلق الذي تعنيه الجهمية من كونه مصنوعاً في بعض الأجسام، كما أنهم سألوا جعفر بن محمد عن القرآن هل هو خالق أو هو مخلوق، فقال: ليس بخالق ولا مخلوق ولكنه كلام الله. ومثل قول علي رضي الله عنه لما قيل له حكمت مخلوقاً فقال ما حكمت مخلوقاً وإنما حكمت القرآن، وأمثال ذلك مما يطول ذكره، والمقصود هنا أن السلف اتفقوا على أن القرآن كلام الله غير مخلوق، وهذا الذي أجمع عليه السلف ليس معناه ما قالته المعتزلة ولا ما قالته الكلابية، وهذا الرازي ادعى الإجماع وإجماع السلف ينافي ما ادعاه من الإجماع، فإن أحداً من السلف لم يقل هذا ولا هذا فضلاً عن أن يكون إجماعاً، ويكفي أن يكون اعتصامه في هذا الأصل العظيم بدعوى إجماع والإجماع المحقق على خلافه، فلو كان فيه خلاف لم تصح الحجة فكيف إذا كان الإجماع المحقق السلفي على خلافه.

الوجه الثالث: إن الرجل قد أقر أنه لا نزاع بينهم وبين المعتزلة من جهة المعنى في خلق الكلام بالمعنى الذي يقوله المعتزلة، وإنما النزاع لفظي حيث أن المعتزلة سمت ذلك المخلوق كلام الله وهم لم يسموه كلام الله، ومن المعلوم بالاضطرار أن الجهمية من المعتزلة وغيرهم لما ابتدعت القول بأن القرآن مخلوق أو بأن كلام الله مخلوق أنكر ذلك عليهم سلف الأمة وأئمتها وقالوا القرآن كلام الله غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود، فلو كان ما وصفته المعتزلة بأنه مخلوق هو مخلوق عندهم أيضاً وإنما خالفوهم في تسمية كلام الله أو في إطلاق اللفظ لم تحصل هذه المخالفة العظيمة والتكفير العظيم بمجرد نزاع لفظي كما قال هو إن الأمر في ذلك يسير وليس هو مما يستحق الأطناب لأنه بحث لغوي وليس هو من الأمور المعقولة المعنوية، فإذا كانت المعتزلة فيما أطلقته لم تنازع إلا في بحث لغوي، لم يجب تكفيرهم وتضليلهم وهجرانهم بذلك كما أنه هو وأصحابه لا يضللونهم في تأويل

ذلك وإن نازعوهم في لفظه ومجرد النزاع اللفظي لا يكون كفراً ولا ضلالاً في الدين.

الوجه الرابع: إنه قد استخف بالبحث في مسمى المتكلم وقال إنه ليس مما يستحق الأطناب لأنه بحث لغوي، وهذا غاية الجهل بأصل هذه المسألة، وذلك أن هذه المسألة هي سمعية كما قد ذكر هو ذلك فإنه إنما أثبت ذلك بالنقل المتواتر عن الأنبياء عليهم السلام أن الله يتكلم، ولهذا لما قال له المنازع إثبات كونه متكلماً آمراً ناهياً مخبراً بالإجماع لا يصح لتنازعهم في معنى الكلام (أجاب) بأنا نثبتها بالنقل المتواتر عن الأنبياء عليهم السلام أنهم كانوا يقولون إن الله أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا وقال كذا وتكلم بكذا، وبأنا نثبتها أيضاً بالإجماع كما قرروه، وإذا كان أصل هذه المسألة هو الإستدلال بالنقل المتواتر وبالإجماع على أن الله متكلم آمر ناه كان العلم بمعنى المتكلم الآمر الناهي هل هو الذي قام به الكلام كالأمر والنهي والخبر أو هو من فعله ولو في غيره هو أحد مقدمتي دليل المسألة التي لا تتم إلا به، فإنه إذا جاز أن يكون القائل الآمر الناهي المخبر لم يقم به كلام ولا أمر ولا نهي ولا خبر بطلت حجة أهل الاثبات في المسألة من كل وجه فالأطناب في هذا الأصل هو أهم ما في هذه المسألة بل ليس في المسألة أصل أهم من هذا وبهذا الأصل كفر الأئمة الجهمية لأنهم علموا أن المتكلم هو الذي يقوم به الكلام وأن ذلك معلوم بالضرورة من الشرع والعقل واللغة عند الخاصة والعامة، وليس هذا بحثاً لفظياً لغوياً كما زعمه بل هو بحث عقلي معنوي شرعي مع كونه أيضاً لغوياً كما نذكره في.

الوجه الخامس: وذلك أن كون المتكلم هو الذي يقوم به الكلام أو لا يقوم به الكلام. وكون الحي يكون متكلماً بكلام يقوم بغيره هو مثل كونه حياً عالماً وقادراً وسميعاً وبصيراً ومريداً بصفات تقوم بغيره، وكون الحي العليم القدير لا تقوم به حياة ولا علم ولا قدرة، وهذه كلها بحوث معقولة معنوية لا تخص بلغة بل تشترك فيها الأمم كلهم، وهي أيضاً داخلة فيما أخبرت به الرسل عن الله، فإن ثبوت حكم الصفة للمحل الذي تقوم به الصفة أو لغيره أمر معقول يعلم بالعقل، فعلم أنه مقام عقلي وهو مقام له سمعي، ولهذا يبحث معهم في سائر الصفات كالعلم والقدرة بأن

الحي لا يكون عليماً قديراً إلا بما يقوم به من الحياة والعلم.

الوجه السادس: إنه لولا ثبوت هذه المقام لما أمكنه أن يثبت قيام معنى الأمر والنهي والخبر لأنه قرر بالإجماع أن الله آمر وناه ومخبر وأن ذلك ليس هو اللفظ بل هو معنى هو الطلب والزجر والحكم، وهذه المعاني سواء كانت هي الإرادة والعلم أو غير ذلك يقال له لا نسلم أنها قائمة بذات الله إن لم يثبت أن الآمر الناهي المخبر هو من قام به معنى الأمروالنهي والخبر، بل يمكن أن يقال فيها ما يقوله المعتزلة في الإرادة والعلم أما أن يقولوا يقوم بغير محل، أو يقولوا كونه آمراً ومخبراً مثل كونه عالماً وذلك حال أو صفة. فإنه إذاجاز أن يكون الآمر والمخبر لم يقم به خبر ولا أمر لم يمكنه ثبوت هذه المعاني قائمة بذات الله، بل يقال له هب أن لها معاني وراء الألفاظ ووراء هذه لكن لم قلت أن الآمر الناهي هو من قام به تلك المعاني دون أن يكون من فعل تلك المعاني.

الوجه السابع: إنه عدل عن الطريقة المشهورة لأصحابه في هذا الأصل فإنهم يثبتون أن المتكلم من قام به الكلام، وأن معنى الكلام هو الطلب والزجر والحكم ثم يقولون: ولا يجوز أن يكون ذلك حادثاً في غيره لا في ذاته لأن ذاته لا تكون محلاً للحوادث وبذلك أثبتوا قدم الكلام فقالوا لو كان محدثاً لكان أما أن يحدثه في نفسه فيكون محلاً للحوادث وهو محال أو غيره فيكون كلاماً لذلك المحل أو لا في محل فيلزم قيام الصفة بنفسها وهو محال وإنما عدل عنها لأنه قد بين أنه لم يقم دليل على أن قيام الحوادث به محال بل ذلك لازم لجميع الطوائف ومن المعلوم أنه إذا جوز قيام الحوادث به بطل قول أصحابه في هذه المسألة وامتنع أن يقال هو قديم لأنه إذا ثبت أن المتكلم هو من قام به الكلام أوأثبت أن الله آمرناه مخبر بمعنى يقوم به لا بغيره فإذا جاز أن يكون حادثاً ويكون صفة لله كما يقوله من يقول إن الله يتكلم إذا شاء ويسكت إذا شاء كما يقوله جماهير أهل الحديث والفقهاء وطوائف من أهل الكلام من المرجئة والشيعة والكرامية وغيرهم لم يجز أن يحكم بقدمه بلا دليل إلا كما يقوله من يقول من أئمة السنة إن الله لم يزل متكلماً إذا شاء فيريدون أنه لم يزل متصفاً بأنه متكلم إذا شاء وهو لا يقول بذلك فتبين أن الأصل الذي قرره يبطل قول المعتزلة، وقول أصحابه، ولا ينفع حينئذ احتجاجه باجتماع هاتين الطائفتين إذ ليس ذلك إجماع الأمة.

الوجه الثامن: إنه لما عارض الاجماع الذي ادعاه بنوع آخر من الاجماع وهو أن أحداً من الأمة لم يثبت قدم كلام الله بالطريق الذي ذكرتموه فيكون التمسك بما ذكرتموه خرقاً للاجماع أجاب بأنا قد بينا في كتاب المحصول أن إحداث دليل لم يذكره أهل الإجماع لا يكون خرقاً للاجماع فيقال له هذا إذا كان قد استدل بدليل آخر منضماً إلى دليل أهل الإجماع فإن ذلك لا يستلزم تخطئة أهل الإجماع وأما إذا بطل معتمد أهل الإجماع ودليلهم وذكر دليلاً آخر كان هذا تخطئة منه لأهل الاجماع والأمر هنا كذلك لأن الذين قالوا بقدمها إنما قالوا ذلك لامتناع قيام الحوادث به عندهم والذين قالوا بخلقها قالوا ذلك لامتناع قيام الصفات به وعنده كلا الحجتين باطلة وهو احتج باجماع الطائفتين وقد أقر بأن حجة كل منهما باطلة فلزم إجماعهم على باطل.

الوجه التاسع: إنه إذا لم يكن في المسألة دليل قطعي سوى ما ذكره ولم يستدل به أحد قبله لم يكن أحد قد علم الحق في هذه المسألة قبله وذلك حكم على الأمة قبله بعدم علم الحق في هذه المسألة وذلك يستلزم أمرين أحدهما إجماع الأمة على ضلالة في هذا الأصل والثاني عدم صحة احتجاج بإجماعهم الذي احتج به فإنهم إذا قالوا بلا علم ولا دليل لزم هذان المحذوران.

الوجه العاشر: إن هذا إجماع مركب كالاستدلال على قدم الكلام بقدم العلم وتفريقه بينهما فرق صوري وقوله للمعتزلة نسلم ذلك ليس كذلك وذلك أن الأمة إذا اختلفت في مسألة على قولين لم يكن لمن بعدهم إحداث قول ثالث والمعتزلة توافق على ذلك وقد اعتقد هو أن هذه المسألة من ذلك وإذا اختلفت في مسألتين على قولين فهل يجوز لمن بعدهم أن يقول بقول طائفة في مسألة وبقول طائفة أخرى في مسألة أخرى بناء على المنع في الأولى على قولين وقيل بالتفصيل وهو أنه اتحد مأخذهما لم يجز الفرق وإلا جاز وقيل أن صرح أهل الإجماع بالتسوية لم يجز الفرق وإلا جاز وإذا كان كذلك فهذه المسألة من هذا القسم فإن النزاع في مسألة الكلام في مسائل كل واحدة غير مستلزمة للأخرى.

إحداهن: إن الكلام هل هو قائم به أم لا.

والثانية: الكلام هل هو الحروف والأصوات أو المعاني أو مجموعهما.

والثالثة: إن القائم هل يجب أن يكون لازماً له قديماً أو يتكلم إذا شاء.

والرابعة: إن المعاني هل هي من جنس العلم والإرادة أو جنس آخر.

الخامسة: إن المعاني هل هي معنى واحد أو خمس معان أو معان كثيرة وهذا كله فيه نزاع فكيف يعتقد أن هذا هو اختلاف الأمة في مسألة على قولين لم يكن لمن بعدهم إحداث قول ثالث ومما يوضح ذلك أنه أثبت بالدليل أن معنى الكلام الطلب والزجر والحكم ثم احتج بقول الذين قالوا هذاعلى أن هذه المعاني قديمة لكونهم قالوا بهذا وبهذا وهذا بعينه احتجاج بالإجماع المركب وهو لزوم موافقتهم في مسألة قد قام عليها الدليل لموافقتهم في مسألة لم يقم عليها دليل وأولئك قالوا هو محدث وليس هو هذه المعاني فلم لا يجوز أن يوافق هؤلاء في الحروف وهؤلاء في هذا المعاني وهو في بنائه خاصة مذهب الأشعري على هذا الأصل بمنزلة الرافضة في بنائهم لإمامة علي التي هي خاصة مذهبهم على نظر هذا الأصل ومعلوم أن خاصة مذهب الأشعري وابن كلاب التي تميز بها هو ما ادعاه من أن كلام الله معنى واحد قديم قائم بنفسه إذ ما سوى ذلك من المقالات في الأصول هما مسبوقان إليه إما من أهل الحديث وإما من أهل الكلام كما أن خاصة مذهب الرافضة الإمامية من الاثنى عشرية ونحوهم هو إثبات الإمام المعصوم وادعاء ثبوت إمامة علي بالنص عليه ثم على غيره واحداً بعد واحد وهم وإن كانوا يدعون في ذلك نقلاً متواتراً بينهم فقد علموا أن جميع الأمة تنكر ذلك وتقول أنها تعلم بالضرورة وبأدلة كثيرة بطلان ما ادعوه من النقل وبطلان كونه صحيحاً من جهة الآحاد فضلاً عن التواتر.

وقد علم متكلموا الإمامية أنه لا يقوم على أحد حجة بما يدعونه من التواتر والإجماع فإن الشيء إذا لم يتواتر عند غيرهم لم يلزمهم اتباعه وإجماعهم الذي يسمونه إجماع الطائفة المحقة لا يصح حتى يثبت أنهم الطائفة المحقة وذلك فرع ثبوت المعصوم وهم يجعلون من أصول دينهم الذي لا يكون الرجل مؤمناً إلا به هو الإقرار بالإمام المعصوم المنتظر ويضم إلى ذلك جمهور متأخريهم الموافقين للمعتزلة التوحيد والعدل الذي ابتدعته المعتزلة فهذه ثلاثة أصول مبتدعة والأصل الرابع هو الإقرار بنبوة محمد ﷺ وهذا هو الذي وافقه فيه المسلمين والغرض هنا بيان أن هذه الحجة نظير حجة الرافضة فإنهم يقولون يجب على الله أن ينصب في

كـل وقت إمامـاً معصومـاً لأنه لـطف في التكليف واللطف على الله واجب ويحتجون على ذلك بأقيسـة يذكرونهـا.

كما ثبت هذا ونحوه أن الكلام معنى مباين للعلم والإرادة بأقيسة يذكرونها فإذا زعموا أنهم أثبتوا ذلك بالقياس العقلي ويقولون إن المعصوم يجب أن يكـون معلوماً بالنص إذ لا طريق إلى العلم بالعصمة إلا النص ثم يقولون ولا منصـوص عليه بعـد النبي ﷺ إلا علي لأنه ليس في الأمة من ادعى النص لغيره فلو لم يكن هو منصوصاً عليه لزم إجماع الأمة على الباطل إذ القائل قائلان قائل بأنه منصوص عليه وقائل بأنه لانص عليه ولا على غيره وهـذا القول بـاطل فيمـا زعموا بمـا يذكـرونه من وجـوب النص عقـلاً فيتعين صحة القـول الأول وهو أنـه هو المنصـوص عليـه لأن الأمـة إذا اجتمعت في مسألة على قولين كان أحدهما هو الحق ولم يكن الحق في ثالث فهذا نظير حجته.

ولهذا لما تكلمنا على بطلان هذه الحجة لما خاطبت الرافضة وكتبت في ذلك ما يظهر به المقصود وأبطلنـا ما ذكـروه من الدلالـة على وجوب معصوم وبينت تنـاقض هذا الأصل وامتناع توقف التكليف عليه وأنه يفضي إلى تكليف ما لا يطلق وخاطبت بذلك أفضل من رأيته منهم واعترف بصحة ذلك وبالأنصاف في مخاطبتـه وليس هذا موضع ذلك لكن المقصود والاحتجاج بالاجماع فإنـا قلنا لهم لا نسلم أن أحـداً من الأمة لم يدع النص على غير علي بل طوائف من أهل السنة يقولـون ان خلافـة أبي بكـر ثبتت بالنص ثم منهم من يقـول بنص جلي ومنهم من يقـول بنص خفي، وأيضـاً فالرواندية تدعي النص على العباس، وأيضاً فالمدعون للنص علي مختلفون في أن يقال النص عنه في ولده اختلافاً كثيراً فلا يمكن إن يقال إنه لم يدع أحد النص على واحد بعد واحـد إلا ما ادعـوه في المنتظر بـل إخوانهم الشيعـة يدعـون دعاوى مثـل دعاويهم لغير المنتظر فبطل الأصل الذي بنوا عليه إمامة المعصـوم الذي يجب على أهل العصر طاعته ولـو فرض أن عليـاً كان هـو الإمام فـإنه لا يجب علينـا طاعـة من قدمات بعينه إلا الرسول وإنما المتعلق بنا ما يدعونـه من وجوب طـاعتنا لهـذا الحي المعصوم ولو فرض أنه لم يـدع النص غيرهم فهـذه الحيلة التي سلكوهـا في تقريـر النص على علي مبنية على كذب افتـروه وقياس وضعـوه لنفاق ذلـك الكذب فـإنهم

افتروا النص ثم زعموا أن ما ابتدعوه وافتروه عن العباس مع ما ادعوه من الاجماع يقتضي ثبوت هذا الذي افتروه كما أن هؤلاء ابتدعوا مقالة افتروها في كلام الله لم يسبقوا إليها ثم ادعوا أن ما ابتدعوه وافتروه عن القياس مع ما ادعوه من الاجماع يحقق هذه الفرية وعامة أصول أهل البدع والأهواء الخارجين عن الكتاب والسنة تجدها مبنية على ذلك على أنواع من القياس الذي وضعوه وهو مثل ضربوه يعارضون به ما جاءت به الرسل ونوع من الاجماع الذي يدعونه فيركبون من ذلك القياس العقلي ومن هذا الاجماع السمعي أصل دينهم.

ولهذا تجد أبا المعالي وهو أحد المتأخرين إنما يعتمد فيما يدعيه من القواطع على نحو ذلك وهكذا أئمة أهل الكلام في الأهواء كأبي الحسن البصري ومشايخهم ونحوهم لا يعتمدون لا على كتاب ولا على سنة ولا على إجماع مقبول في كثير من المواضع بل يفارقون أهل الجماعة ذات الإجماع المعلوم بما يدعونه هم من الإجماع المركب كما يخالفون صرائح المعقول بما يدعونه من المعقول وكما يخالفون الكتاب والسنة اللذين هما أصل الدين بما يضعونه من أصول الدين.

الوجه الحادي عشر: إن هذا الاجماع نظير الحجج الالزامية وقد قرر في أول كتابه أنه من الأدلة الباطلة التي لا تصلح لا للنظر ولا للمناظرة وذلك أن المنازع له يقول له إنما قلت بقدمها لامتناع قيام الحوادث به فأما أن يصح هذا الأصل أو لا يصح فإن صح كان هو الحجة في المسألة ولكن قد ذكرت أنه لا يصح وإن لم يصح بطل مستند قول من يقول بالقدم وصح منع القدم على هذا التقدير وهو أن يقول لا نسلم إذا جاز أن تحله الحوادث وجوب قدم ما يقوم به وهذا منع ظاهر وذلك أنه لا فرق بين إقامة قوله بحجة إلزامية وبين إبطال قول منازعيه بحجة إلزامية.

الوجه الثاني عشر: إنه لم يثبت أن معنى الأمر والنهي ليس هو الإرادة والكراهة إلا بما ذكره في مسألة خلق الأفعال وإرادة الكائنات وذلك إنما يدل على الإرادة العامة الشاملة لكل موجود المنتفية عن كل معدوم فإنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وتلك الإرادة ليست هي الارادة التي هي مدلول الأمر والنهي فإن هذه الارادة مستلزمة للمحبة والرضا وقد فرق الله تعالى بين الارادتين في كتابه فقال في الأولى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَـٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ

صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَآءِ﴾(٢٣١). وقال: ﴿أُوْلَـٰئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ﴾(٢٣٢). وقال: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِيَ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾(٢٣٣).

وقال في الثانية: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾(٢٣٤). وقال: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾(٢٣٥) وقال تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَـٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾(٢٣٦) وقال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ. وَاللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَن تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيماً يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفاً﴾(٢٣٧).

الوجه الثالث عشر: إنه لما طولب بالفرق بين ماهية الطلب والإرادة ذكر وجهين أحدهما أن القائل قد يقول لغيره إني أريد منك الأمر الفلاني وإن كنت لا آمرك به والثاني هب أنه لم يتخلص لنا في الشاهد الفرق بين طلب الفعل وإرادته لكنا دللنا على أن لفظ أفعل إذا وردت في كِتاب الله فإنه لا بد وأن تكون دالة على طلب الفعل وبينا أن ذلك الطلب لا يجوز أن يكون نفس تصور الحروف ولا إرادة الفعل فلا بد أن يكون أمراً مغايراً لهما فليس كل ما لا نجد له في الشاهد نظيراً وجب نفيه غالباً ولا تعذر إثبات الإله وهذان الجوابان ضعيفان. أما الأول فقد يقال هو مستلزم للإرادة وقد يقال هو نوع خاص من الإرادة على وجه الاستعلاء فإذا قيل أريد منك فعل هذا ولا آمرك به أي لا أستعلي عليك فإن المريد قد يكون سائلاً خاضعاً كإرادة العبد من ربه. وأما الثاني فيقال له إذا أثبت أن معنى الأمر في الشاهد إنما هو من جنس الإرادة كانت

---

(٢٣١) سورة الأنعام، الآية: ١٢٥.

(٢٣٢) سورة المائدة، الآية: ٤١.

(٢٣٣) سورة هود، الآية: ٣٤.

(٢٣٤) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

(٢٣٥) سورة المائدة، الآية: ١.

(٢٣٦) سورة المائدة، الآية: ٦.

(٢٣٧) سورة النساء، الآية: ٢٦، ٢٨.

هذه حقيقته والحقائق لا تختلف شاهداً ولا غائباً وذلك أن كون هذه الصفة هي هذه أو مستلزمة لهذه أو غيره إنما نعلمه بما نعلمه في الشاهد.

الوجه الرابع عشر: إن النهي مستلزم لكراهية المنهى عنه كما أن الأمر مستلزم لمحبة المأمور به والمكروه لا يكون مراداً فلا بد أن تكون الإرادة المنفية عن المكروه الواقع غير الإرادة اللازمة له وهذا أورده عليه في مسألة إرادة الكائنات ولم يجب عنه إلاَّ بان قال لا نسلم أنها مكروهة بل هي منهي عنها ومعلوم أن هذا الجواب مخالف لإجماع المسلمين بل لما علم بالضرورة من الدين ويخالف ما قرره هو في أصول الفقه وقد قال تعالى: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهاً﴾[٢٣٨].

الوجه الخامس عشر: إن طوائف يقولون لهم معنى الخبر لم لا يجوز أن يكون هو العلم لا سيما أن كثيراً من الناس يقولون إن معنى الكلام يؤول إلى الخبر وإذا كان معنى الكلام يؤول إلى الخبر ومعنى الخبر يؤول إلى العلم كان معنى الكلام يؤول إلى العلم لكن قول من يقول إن الكلام يؤول كله إلى الخبر المحض كما يقوله طائفة منهم ابن... [٢٣٩] وطائفة هو قول ضعيف فإنه وإن كان الطلب الذي هو الأمر والنهي يستلزم علماً وخبراً لكن ليس هو نفس ذلك بل حقيقة الطلب يجدها الإنسان من نفسه ويعلمها بالإحساس الباطن ويجد الفرق بين ذلك وبين كونه مخبراً محضاً مع أن الخبر أيضاً قد يستلزم طلباً وإرادة في مواضع كثيرة لكن تلازم الخبر والطلب والعلم والإرادة لا يمنع أن يعلم أن أحدهما ليس هو الآخر فالإنسان يخبر عن الأمور التي لا تتعلق بفعله بالاثبات والنفي خبراً محضاً وقد يتعلق بذلك غرض من حب وبغض وما يتبع ذلك لكن معنى قوله السماء فوقنا والأرض تحتنا خبر محض وكذلك معنى قوله محمد رسول الله خبر لكن يتبعه محبة وتعظيم وطاعة وأما معنى قوله إذهب وتعال وأطعمني واسقني ونحو ذلك فهو طلب محض ولكنه مسبوق مستلزم للعلم والشعور بذلك كالأفعال الإرادية كلها فالأمر والنهي كالأفعال الارادية كل ذلك مستلزم لما يقوم بالنفس من حب وطلب وإرادة وما يتبع ذلك من بغض وكراهة والخبر مستلزم للعلم والعلم يسلتزم الحب والبغض والعمل أيضاً في عامة الأمور ولهذا يختلط باب الانشاء بباب

---

(٢٣٨) سورة الإسراء، الآية: ٣٨.

(٢٣٩) مكان النقط بياض في الأصل.

الأخبار لتلازم النوعين حيث تلازما ولهذا تستعمل صيغة الخبر في الطلب كثيراً كما تستعمل في الدعاء في باب غفر الله لفلان ويغفر الله له وفي الأمر ومثل: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ وذلك أكثر من استعمال صيغة الطلب في الخبر المحض كما قد قيل إن كان من هذا الباب في قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ فِي ٱلضَّلَٰلَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ مَدًّا﴾(٢٤٠) وإذا لم تستح فاصنع ما شئت وذلك لأن المعنيين متلازمان في الأمر العام فإذا استعمل صيغة الخبر في الطلب فإنما استعمل في لازمه وجعل اللازم لقوة الطلب له والإرادة كأنه موجود محقق مخبر عنه فكان هذا طلباً مؤكداً.

ولهذا يكثر ذلك في الدعاء الذي يجتهد فيه الداعي وهذا حسن في الكلام أما إذا استعمل صيغة الخبر في الأمر المحض فالأمر فيه الطلب المستلزم للعلم الذي هو بمعنى الخبر فإذا لم يفد إلا معنى الخبر فإنه يكون قد سلب معناه الذي هو الطلب ونقص ذلك ولم يبق فيه شيء من معناه وذلك لأن العلم الذي يستلزم الطلب والإرادة هو تصور المطلوب ليس هو العلم بوقوعه أو عدم وقوعه فإذا استعمل اللفظ في الإخبار عن وقوع المطلوب أو عدم وقوعه كان قد استعمل في شيء ليس من معنى اللفظ ولا من لوازمه ولهذا قال من قال من أهل التحقيق أن استعمال صيغة الأمر في الخبر لم يقع لأنه ليس على ذلك شاهد والقياس يأباه لأنه استعمال للفظ في شيء ليس من لوازم معناه ولا من ملزوماته فهو أجنبي عنه وما ذكره من الآية والحديث فليس المراد به الخبر بل الآية على ظاهرها ومن كان في الضلالة فالله مسؤول مدعو بأن يمد له من العذاب مداً وإن كان سبحانه هو المتكلم بطلب نفسه ودعاء نفسه كما في الدعاء الذي يدعو به وهو صلاته ولعنته كما قال إن الله وملائكته يصلون على النبي وقوله هو الذي يصلي عليكم وملائكته فإن صلاته تتضمن ثناؤه ودعاءه سبحانه وتعالى فإن طلب الطالب من نفسه أمر ممكن في حق الخالق والمخلوق كأمر الانسان لنفسه كما قال إن النفس لأمارة بالسوء وقد يقال من ذلك قوله ﴿وَإِذَا مَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ نَّظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ هَلْ يَرَاكُم مِّنْ أَحَدٍ ثُمَّ ٱنصَرَفُوا۟ صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾ وهذا القول قد أورده الرازي سؤالاً في مسألة وحدة الكلام كما تقدم لفظه في ذلك وأجاب عنه بما ذكره من قوله ليس هذا بشيء لأن حقيقة الطلب كحقيقة حكم

(٢٤٠) سورة مريم، الآية: ٧٥.

الذهن بنسبة أمر إلى أمر وتلك المغايرة معلومة بالضرورة ولهذا يتطرق التصديق والتكذيب إلى أحدهما دون الآخر وهذا الذي ذكره من الفرق صحيح كما ذكرناه ونحن إنما ذكرناه لتوكيد الوجه الأول وهو المقصود هنا وهو أن يقال ان معنى الخبر هو العلم وبأنه من الإعتقاد ونحو ذلك فإن هذا قاله طوائف بل أكثر الناس بل عامة الناس يقولون ذلك ولا نجد الناس في نفوسهم شيئاً غير ذلك يكون معنى الخبر.

وكون معنى الخبر هو العلم أو نوع منه أظهر من كون الطلب هو الإرادة أو نوعها منها لأنه هناك أمكنهم دعوى الفرق بأن الله قد أمر بمأمورات وهو لم يرد وجودها كما أمر به من لم يطعه وهذا متفق عليه بين أهل الاثبات وإنما تنازع فيه القدرية. ثم كون الأمر مستلزماً لارادة ليست هي إرادة الوقوع كلام آخر وأما هنا فلم يمكنهم أن يقولوا إن الله أخبر بما لا يعلمه أو بما يعلم ضده بل علمه من لوازم خبره سواء كان هو معنى الخبر أو لازماً لمعنى الخبر ولهذا أخبر الله بأن القرآن لما جاءه جاءه العلم فقال فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم وقال: ﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ ٱلَّذِي جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ﴾[241] وهذا مما احتج به الأئمة في تكفير من قال بخلق القرآن وقالوا قولهم يستلزم أن يكون علم الله مخلوقاً لأن الله أخبر أن هذا الذي جاءه من العلم ولم يعن علم غيره فلا بد أن يكون عنى أنه من علمه.

ومن جعل علم الله مخلوقاً قائماً بغيره فهو كافر ولا ريب أن كل واحد من أمر الله وخبره يتضمن علمه سبحانه كما تقدم لكن أمره فيه الطلب الذي وقع التنازع فيه هل هو حقيقة غير الإرادة أو هو مستلزم لنوع من الإرادة أو هو نوع منها أو هو الإرادة وهذا ليس العلم وأما الخبر فلا ريب أنه متضمن لعلم الله ولا يمكن أن يتنازع في كون معنى خبر الله يوجد بدون علمه فظهر الأمر في هذا الباب ولهذا لم يكن لهم حجة على ذلك إلا ما ادعاه من إمكان وجود معنى خبر بدون العلم والاعتقاد والظن في حق المخلوق وهو الخبر الكاذب فقدروا أن الانسان يخبر بخبر هو فيه كاذب وذلك يكون مع علمه بخلاف المخبر كما قدروا أن يأمر آمر امتحاناً بما لا يريده ثم ادعوا أن هذا الخبر له حكم ذهني في النفس غير العلم كما أن ذلك الأمر له طلب نفساني في النفس غير الإرادة.

---

(٢٤١) سورة البقرة، الآية: ١٢٠.

وهذه الحجة قد نوزعوا في صحتها نزاعاً عظيماً ليست هي مثل ما أمكن إثباته في حق الله من وجود آمر لم يرد وقوع مأموره.

الوجه السادس عشر: إن هذه الحجة التي ذكروها في معنى الخبر وأنه غير العلم قد أقروا هم أيضاً بفسادها فإنه قد تقدم لفظ الرازي في هذه الحجة بقوله وأما شبيه معنى الأمر والنهي بالارادة والكراهة ومعنى الخبر بالعلم والأول باطل لما ثبت في خلق الأفعال وإرادة الكائنات أن الله قد يأمر بما لا يريد وينهى عما يريد فوجب أن يكون معنى أفعل ولا تفعل في حق الله شيئاً سوى الإرادة وذلك هو معنى الكلام والثاني باطل لأنه في الشاهد قد يحكم الانسان بما لا يعلمه ولا يعتقده ولا يظنه فإذن الحكم الذهني في الشاهد مغاير لهذ الأمور.

وإذا ثبت ذلك في الشاهد ثبت في الغائب لانعقاد الاجماع على أن ماهية الخبر لا تختلف في الشاهد والغائب وهذا هو الأصل الذي اعتمد عليه في محصوله أيضاً حيث جعل معنى الخبر هو الحكم الذهني الذي انفردوا بإثباته دون سائر العقلاء وأما أبو المعالي ونحوه فلم يذكروا دليلاً على إثبات كلام النفس سوى ما دل على ثبوت الطلب الذي ادعوا أنه مغاير للإرادة وذاك إن دل فإنما يدل على أن معنى الأمر غير الارادة لا يدل على أن معنى الخبر غير العلم لكن استدل على ثبوت التصديق النفساني بأنه مدلول المعجزة ولم يبين أنه غير العلم فيقال لهم أنتم مصرحون بنقيض هذا وهو أنه يمتنع ثبوت الحكم الذهني على خلاف العلم وأنه إن جاز وجوده فليس هو كلاماً على التحقيق وإذا انقسم وجوده هذا الحكم الذهني المخالف للعلم أو كونه كلاماً على التحقيق امتنع منكم حينئذ إثبات وجوده ودعوى أنه هو الكلام على التحقيق وذلك أنهم يحتجون على وجوب الصدق لله بأن الكلام النفساني يمتنع فيه الكذب لوجوب العلم لله وامتناع الجهل وهذا الدليل قد ذكره جمع أئمتهم حتى الرازي ذكره لكن قال إنما يدل على صدق الكلام النفساني لا على صدق الحروف الدالة عليه وإذا جاز أن يتصف الحي بحكم نفساني لا يعلمه ولا يعتقده ولا يظنه بل يعلم خلافه امتنع حينئذ أن يقال الحكم النفساني مستلزم للعلم أو أنه يمتنع أن يكون بخلاف العلم فيكون كذباً.

وهذا الذي قالوه تناقض في عين الشيء ليس تناقضاً من جهة اللزوم فإنهم لما

اثبتوا أن معنى الخبر ليس هو العلم اثبتوا حكماً نفسانياً ينافي العلم فيكون كذباً ويكون مع عدم العلم ولما أثبتوا الصدق قالوا أن معنى الخبر الذي هو الحكم النفساني يمتنع أن يتحقق بدون العلم أو خلافه فيمتنع أن يكون كذباً.

قال أبو القاسم الأنصاري شيخ الشهرستاني وتلميذ أبي المعالي في شرح الإرشاد:

فصل

كلام الله صدق والدليل عليه إجماع المسلمين والكذب نقص قال ومما تمسك به الاستاذ أبو إسحاق والقاضي أبو بكر وغيرهما أن قالوا الكلام القديم هو القول الذي لو كان كذباً لنافى العلم به من حيث أن العالم بالشيء من حقه أن يقوم به إخبار عن المعلوم على الوجه الذي هو معلوم له وهكذا القول في الكلام القائم بالنفس شاهد أو هو الذي يسمى التدبير أو حديث النفس وهو ما يلازم العلم. قال فإن قيل لو كان العلم ينافي الكذب لم يصح من الواحد منا كذب على طريق الجحد وليس كذلك فإن ذلك متصور موهوم. قلنا الجحد إنما يتصور من العالم بالشيء في العبارة باللسان دون القلب وصاحب الجحد وإن جحده باللسان هو معترف بالقلب فلا يصح منه الجحد بالقلب.

فإن قالوا لا يمتنع تصور الجحد بالقلب وتصور العلم في النفس جميعاً قلنا أن قدر ذلك على ما تتصورونه فلم يكن ذلك كلاماً على التحقيق وإنما هو تقدير كلام كما أن العلم بوحدانيته قد يقدر في نفسه مذهب الثنوية ثم لا يكون ذلك منافياً لعلمه بالوحدانية ولو كان ذلك اعتقاداً حقيقياً لنافاه فإذا ثبت أن العلم يدل على الخبر الصدق فإذا تعلق الخبر بالمخبر على وجه الصدق فتقدير خبر خلف مستحيل مع الخبر القديم إذ لا يتجدد الكلام قال فإن قيل فإذا جاز أن يكون الكلام أمراً من وجه نهياً من وجه فكذلك يجوز أن يكون صدقاً من وجه كذباً من وجه. قلنا الأمر في الحقيقة هو النهي لأن الأمر بالشيء نهي عن ضده والآمر بالشيء ناه عن ضده ولا تناقض فيه ولا يجوز أن يكون للصدق كذباً بوجه وتعلق الخبر بالمخبر بمثابة تعلق العلم بالمعلوم وإذا تعلق العلم بوجود الشيء فلا يكون علماً بعدمه في حال وجوده.

وقال أبو المعالي: في إرشاده المشهور الذي هو زبور المستأخرين من أتباعه

كما أن الغرر وتصفح الأدلة لأبي الحسين زبور المستأخرين من المعتزلة وكما أن الاشارات لابن سينا زبور المستأخرين من الفلاسفة تقطعوا أمرهم بينهم زبراً كل حزب بما لديهم فرحون وإن كانت طائفة أبي المعالي أمثل وأولى بالاسلام قال:

فصــل

في الاسماء والأحكام، اعلموا أن غرضنا من هذا الفصل يستدعي ذكر حقيقة الايمان وهذا مما تباينت فيه مذاهب الاسلاميين فذهب الخوارج إلى أن الإيمان هو الطاعة ومال إلى ذلك كثير من المعتزلة واختلفت مذاهبهم في تسمية النوافل إيماناً. وصار أصحاب الحديث إلى أن الإيمان معرفة بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالاركان، وذهب بعض القدماء إلى أن الإيمان هو المعرفة بالقلب والإقرار بها وذهبت الكرامية إلى أن الإيمان هو الإقرار باللسان فحسب ومضمر الكفر إذا أظهر الايمان مؤمن حقاً عندهم غير أنه يستوجب الخلود في النار ولو أضمر الإيمان ولم يتيقن منه إظهاره فهو ليس بمؤمن وله الخلود في الجنة. قال والمرضى عندنا أن حقيقة الإيمان التصديق بالله فالمؤمن بالله من صدقه ثم التصديق على الحقيقة كلام النفس ولا يثبت كلام النفس كذلك إلا مع العلم فإنا أوضحنا أن كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد.

والدليل على أن الإيمان هو التصديق صريح اللغة وأصل العربية وهو لا ينكر فيحتاج إلى إثباته ومن التنزيل: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَـٰدِقِينَ﴾[٢٤٢] معناه ما أنت بمصدق لنا ثم الغرض من هذا الفصل أن من خالف أهل الحق لم يصف الفاسق بكونه مؤمناً فقد صرح بأن كلام النفس لا يثبت إلا مع العلم وأنه إنما يثبت على حسب الاعتقاد وهذا تصريح بأنه لا يكون مع عدم العلم ولا يكون على خلاف المعتقد وهذا يناقض ما أثبتوا به كلام النفس وادعوا أنه مغاير للعلم، وقال صاحبه أبو القاسم الأنصاري شيخ الشهرستاني في شرح الارشاد بعد أن ذكر شرح قول الخوارج والمعتزلة والكرامية، قال وأما مذاهب أصحابنا فصار أهل التحقيق من أصحاب الحديث والنظار منهم إلى أن الإيمان هو التصديق وبه قال شيخنا أبو الحسن واختلف جوابه في معنى التصديق فقال مرة هو المعرفة بوجوده وقدمه وآلهيته وقال مرة التصديق

---

(٢٤٢) سورة يوسف، الآية: ١٧.

قول في النفس غير أنه يتضمن المعرفة ولا يوجد دونها وهذا مما ارتضاه القاضي فإن الصدق والكذب والتصديق والتكذيب بالأقوال أجدر فالتصديق إذاً قول في النفس ويعبر عنه باللسان فتوصف العبارة بأنها تصديق لأنها عبارة عن التصديق هذا ما حكاه شيخنا الامام.

قلت: فقد ذكر عن أبي الحسن الاشعري قولين:

أحدهما: إن التصديق هو المعرفة وهذا قول جهم.

والثاني: إن التصديق قول في النفس يتضمن المعرفة وهو اختيار ابن الباقلاني وابن الجويني وهؤلاء قد صرحوا بأنه يتضمن المعرفة ولا ينتصر أن يقوم في النفس تصديق مخالف لمعرفة كما ذكروه ولو جاز أن يصدق بنفسه بخلاف علمه واعتقاده لانتقض أصلهم في الإيمان إذا كان التصديق لا ينافي اعتقاد خلاف ما صدق به فلا يجب أن يكون مؤمناً بمجرد تصديق النفس على هذا التقدير وكل من القولين ينقض ما استدل به على أن التصديق غير العلم.

قال النيسابوري وحكى الإمام أبو القاسم الاسفرائيني اختلافاً عن أصحاب أبي الحسن في التصديق ثم قال والصحيح من الأقاويل في معنى التصديق ما يوافق اللغة لأن التكليف بالإيمان ورد بما يوافق اللغة والإيمان بالله ورسوله على موافقة اللغة هو العلم بأن الله ورسوله صادقان في جميع ما أخبرا به والإيمان في اللغة مطلقاً هو اعتقاد صدق المخبر في خبره إلا أن الشرع جعل هذا التصديق علماً ولا يكفي أن يكون اعتقاداً من غير أن يكون علماً لأن من صدق الكاذب واعتقد صدقه فقد آمن به ولهذا قال في صفة اليهود: ﴿يُؤْمِنُونَ بِٱلْجِبْتِ وَٱلطَّـٰغُوتِ﴾[٢٤٣] يعني يعتقدون صدقهما.

قلت ليس الغرض هنا ذكر تناقضهم في مسمى الإيمان وفي التصديق هل هو التصديق بوجود الله وقدمه وآلهيته كما قاله الأشعري أو هو تصديق فيما أخبر به كما ذكره غيره، أو التناقض كما في كلام صاحب الإرشاد حيث قال: الإيمان هو التصديق بالله فالمؤمن بالله من صدقه فجعل التصديق بوجوده هو تصديقه في خبره مع تباين الحقيقتين فإنه فرق بين التصديق بوجود الشيء وتصديقه ولهذا يفرق القرآن بين

(٢٤٣) سورة النساء، الآية: ٥١.

الإيمان بالله ورسوله وبين الايمان للرسول إذ الأول هو الإقرار بذلك والثاني هو الإقرار له كما في قوله: وما أنت بمؤمن لنا. وفي قوله: يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين. وفي قوله: لن نؤمن لكم. وقد قال: فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته. فميز الإيمان به من الايمان بكلماته وكذلك قوله قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا الآية وقوله كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله فليس الغرض أنهم لم يهتدوا لمثل هذا في مثل هذا الأصلي الذي لم يعرفوا فيه لا الإيمان ولا القرآن وهما نور الله الذي بعث به رسوله كما قال تعالى: ﴿**مَا كُنتَ تَدْرِي مَا ٱلْكِتَـٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَـٰنُ وَلَـٰكِن جَعَلْنَـٰهُ نُوراً نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ، صِرَٰطِ ٱللَّهِ ٱلَّذِي لَهُ مَا فِي ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ**﴾(٢٤٤). وإنما الغرض أن التصديق قد صرح هؤلاء بأنه هو العلم أو هو الاعتقاد إذا لم يكن علماً وأنهم مضطرون إلى أن يقولوا ذلك وهو أبلغ من قول بعضهم أنه مستلزم للعلم في تمام ما ذكره عن أبي القاسم الأسفرائيني.

وقال حكى الإمام أبو بكر بن فورك عن أبي الحسن أنه قال الإيمان هو اعتقاد صدق المخبر فيما يخبر به ثم من الاعتقاد ما هو علم ومنه ما ليس بعلم فالإيمان بالله هو اعتقاد صدقه إنما يصح إذا كان عالماً بصدقه في أخباره وإنما يكون كذلك إذا كان عالماً بأنه متكلم والعلم بأنه متكلم بعد العلم بأنه حي والعلم بأنه حي بعد العلم بأنه فاعل وبعد العلم بالفعل وكون العالم فعلاً له وذلك يتضمن العلم بكونه قادراً وعالماً وله علم ومريداً وله إرادة وسائر مالا يصح العلم بالله تعالى إلا بعد العلم به من شرائط الإيمان. قال ثم السمع قد ورد بضم شرائط أخر إليه وهو أن لا يقترن به ما يدل على كفر من يأتيه فعلاً وتركاً وهو أن الشرع أمره بترك السجود والعبادة للصنم فلو أتى به دل على كفره وكذلك لو قتل نبياً أو استخف به دل على كفره وكذلك لو تركا تعظيم المصحف والكعبة دل على كفره وكذلك لو خالف إجماع الخاص والعام في شيء أجمعوا عليه دل خلافه إياهم على كفره فأي واحد مما استدللنا به على كفره مما منع الشرع أن يقرنه بالإيمان إذا وجب ضمه إلى الإيمان لو وجد، دلنا ذلك على التصديق الذي هو الإيمان مفقود من قلبه.

---

(٢٤٤) سورة الشورى، الآية: ٥٢، ٥٣.

فكذلك كل ما كفرنا به المخالف من طريق التأويل فإنما كفرناه به لدلالته على فقد ما هو إيمان من قلبه لاستحالة أن يقضي السمع بكفر من معه الإيمان، والتصديق بقلبه.

قال ومن أصحابنا من قال بالموافاة فيشترط في الإيمان الحقيقي أن يوافي ربه به ويختم عليه ومنهم من لم يجعل ذلك شرطاً فيه في الحال وهل يشترط في الإيمان الإقرار اختلفوا فيه بعد أن لم يختلفوا في أن ترك العناد شرط وهو أن يعتقد أنه متى طولب بالاقرار فأتى به أما قبل أن يطالب به منهم من قال لا بد من الأتيان به حتى يكون مؤمناً وهذا القائل يقول التصديق هو المعرفة والإقرار جميعاً وهذا قول الحسين ابن الفضل البجلي وهو مذهب أبي حنيفة وأصحابه ويقرب من هذا ما كان يقوله الإمام أبو محمد عبدالله بن سعيد القطان من متقدمي أصحابنا ونحن نقول من أتى بالتصديق بالقلب واللسان فهو المؤمن باطناً وظاهراً ومن صدق بقلبه وامتنع من الاقرار فهو معاند كافر يكفر كفر عناد ومن أقر بلسانه وجحد بقلبه فهو كافر عند الله وعند نفسه ويجري عليه أحكام الإيمان لما أظهر من علامات الإيمان.

ومن أصحابنا من جعل المعارف مجموعة تصديقاً واحداً وهو المعرفة بالله وصفاته ورسوله وبأن دين الإسلام حق: قال وهذه الجملة تصديق واحد ثم قال هذا ما ذكره أبو القاسم الأسفرائيني، قلت ليس المقصود هنا بيان ما ذكروه من قول الجهمية والمرجئة في الإيمان وما في ذلك من التناقض حيث جعله التصديق الذي في القلب ثم سلبه عمن ترك النطق عناداً وأن عنده كل ما سمي كفراً فلأنه مستلزم لعدم هذا التصديق لكن دلالته على العدم تعلم تارة بالعقل وتارة بالشرع لأن ما يقوم بالقلب من الاستكبار على الله والبغض له ولرسله ونحو ذلك يكون هو في نفسه كفراً وما ذكروه من التصديق الخاص الذي وصفوه وهو تصديق بأصول الكلام الذي وضعوه وإنما الغرض أنهم يجعلون التصديق هو نفس المعرفة كما في كلام هذا وغيره وكما ذكروه عن أبي الحسن وغايتهم إذا لم يجعلوه مستلزماً للمعرفة أن يجعلوه مستلزماً لها. قال النيسابوري وقال الاستاذ أبو إسحاق في المختصر. الإيمان في اللغة والشريعة التصديق، ولا يتحقق ذلك إلا بالمعرفة والإقرار، وتقوم الإشارة والانقياد مقام العبارة، قال وتحقيق المعرفة تحصيل ما قدمناه من المسائل في هذا الكتاب وتحقيقه قال

النيسابوري أراد بالكتاب هو المختصر وأشار بما قدمه فيه إلى جملة ما قدمه من قواعد العقائد. قال: وقال في هذا الكتاب الإيمان هو المعرفة، واعتقاد الاقرار عند الحاجة أو ما يقوم مقام الاقرار في كتاب الأسماء والصفات واتفقوا على أن ما يستحق به المكلف اسم الإيمان في الشريعة أوصاف كثيرة وعقائد مختلفة، وإن اختلفوا فيها على تفصيل ذكرناه واختلفوا في إضافة ما لا يدخل في جملة التصديق إليه لصحة الاسم فمنها ترك قتل الرسول وترك تعظيمه وترك تعظيم الأصنام فهذا من التروك ومن الأفعال نصرة الرسول والذب عنه فقالوا أن جميعه مضاف إلى التصديق شرعاً، وقال آخرون إنه من الكبائر لا يخرج المرء بالمخالفة فيه عن الايمان.

قال النيسابوري هذه جملة كلام مشايخنا في ذلك قال وذهب أهل الأثر إلى أن الايمان جميع الطاعات فرضها ونفلها وعبروا عنه بأنه إتيان ما أمر الله به فرضاً ونفلاً والانتهاء عما نهى عنه تحريماً وإذناً وبهذا كان يقول أبو علي الثقفي، ومن متقدمي أصحابنا أبو عباس القلانسي، وقد مال إلى هذا المذهب أبو عبدالله بن مجاهد وهو قول مالك بن أنس ومعظم أئمة السلف وكانوا يقولون الإيمان معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالاركان: قلت وذكر الكلام إلى آخره مما ليس هذا موضعه فإنه ليس الغرض هنا ذكر أقوال السلف والأئمة واعتراف هؤلاء بما اجترأوا عليه من مخالفة السلف والأئمة وأهل الحديث في الإيمان مع علمهم بذلك لما عنت لهم من شبهة الجهمية المرجئة وإنما الغرض بيان ما ذكره الأسفرائيني من أن التصديق لا يتحقق إلا بالمعرفة والاقرار وإن كان أراد المعرفة كما قرره هو من قواعده ولم يحل ذلك على ما جاء به الرسول من أصول الإيمان فإذا كان التصديق لا يتحقق بالمعرفة بالاقرار أيضاً باللسان كان هذا من كلامهم دليلاً على امتناع وجود التصديق بالقلب وتحققه إلا مع الإقرار باللسان وهذا يناقض قولهم أن الكلام مجرد ما يقوم بالنفس فهذه مناقضة ثابتة فإن التصديق الذي في القلب إن تحقق بدون لفظ يظل هذا وإن لم يتحقق إلا بلفظ أو ما يقوم مقامه يظل ذاك فهذا كلامهم وهو يقتضي أنهم لم يكتفوا بأن جعلوا العلم ينافي الكذب النفساني حتى جعلوه يوجب الصدق النفساني فيمتنع وجود العلم بدون الصدق فصار هذا مطلاً لما أثبتوا به الخبر النفساني من أنه يمكن ثبوته بدون العلم وعلى خلاف العلم وهو الكذب وهم كما احتجوا بالعلم على انتفاء الكذب النفساني وثبوت الصدق النفساني فقد احتجوا به أيضاً على أصل ثبوت الكلام النفساني.

قال أبو القاسم النيسابوري، ومما ذكره الأستاذ أبو إسحاق يعني في إثبات كلام الله النفساني الذي أثبتوه أن قال: الأحكام لا ترجع إلى صفات الأفعال ولا إلى أنفسها، وإنما ترجع إلى قول الله، وهذا من أدل الدليل على ثبوت الأمر والنهي والوعد والوعيد، فورود التكليف على العباد دليل على كلام الله، وجواز إرسال الرسل وورود التكليف دال على علمه، وعلمه دال على ثبوت الكلام الصدق أولاً، إذ العالم بالشيء لا يخلو عن نطق النفس بما يعلمه وذلك هو التدبير والخبر، وربما يعبر عن هذا بأنه لو لم يكن القديم سبحانه متكلماً لاستحال منه التعريف والتنبيه على التكليف لأن طرق التعريف معلومة، وذلك كالكتابة والعبارة والإشارة، وشيء من هذا لا يقع به التعريف دون أن يكون ترجمة عن الكلام القائم بالنفس ومن لا كلام له استحال أن ينبه غيره على المعنى الذي يستند إلى الكلام.

قال: ومما يدل على ثبوت الكلام لله آيات الرسل عليهم السلام فإنها كانت أدلة ولا تدل على الصدق لأنفسها وإنما كانت دالة من حيث كانت نازلة منزلة قوله لمدعي الرسالة صدقت والتصديق من قبل الأقوال ولا يكون المصدق مصدقاً لغيره بفعله التصديق وإنما يكون مصدقاً له لقيام التصديق بذاته بأمر الله منهياً بنهيه.

قلت: أما استدلالهم على ثبوت كلام الله بالتكليف والأحكام، فهذا من باب الإستدلال على الشيء بنفسه، بل من باب الإستدلال على الشيء بما هو أخفى منه مع الاستغناء عنه، فإنه إذا كان التكليف والأحكام إنما تثبت بالرسل، فالرسل كلهم مطبقون على تبليغ كلام الله ورسالته وأن الله يقول وقال ويتكلم، ومن المعلوم أن نطق الرسل بإثبات كلام الله وقوله أكثر وأشهر وأظهر من نطقهم بلفظ تكليف وأحكام، فإذا كان هذا الدليل لا يثبت إلا بعد الإيمان بالرسل وبما أخبروا به، فإخبارهم بكلام الله وقوله لا يحتاج فيه إلى دليل، ولهذا عدل غير هؤلاء عن هذا الدليل الغث واحتجوا على ثبوت كلام الله بمجرد قول المرسلين.

وقوله الأحكام من أدل الدليل على ثبوت الأمر والنهيَ، يقال له فهل الأحكام عندك شيء غير الأمر والنهي حتى يستدل بأحدهما على الآخر، أم اسم الأحكام هل هو أظهر في كلام الرسل والمؤمنين بهم من اسم الأمر والنهي، وأعجب من ذلك قوله فورود التكليف على العباد دليل على كلام الله وجواز إرسال الرسل فإن التكليف إذا

كان عنده لم يثبت إلا بالرسل، كان العلم بجواز إرسال الرسل سابقاً على العلم بالتكليف، فكيف يستدل بما يتأخر علمه على ما يتقدم علمه، ومن حق الدليل أن يكون العلم به قبل العلم بالمدلول حيث جعل دليلاً على العلم به، ولو قدر أنه ممن يسوغ التكليف العقلي فذاك عند القائلين به يرجع إلى صفات تقوم بالأفعال فلا يفتقر إلى ثبوت الكلام، وليس المقصود بيان هذا وإنما المقصود قولهم: ورود التكليف دال على علمه، وعلمه دال على ثبوت المصدق، إذ العالم بالشيء لا يخلو عن نطق النفس بما يعلمه، وذلك هو التدبير والخبر، فقد جعلوا العلم مستلزماً للكلام بنوعيه الخبر والصدق والتدبير الذي هو الطلب، وهذا إلى التحقيق أقرب من غيره. فإذا كان الأمر كذلك كيف يتصور إجتماع العلم والكذب النفساني، فإن قيل لا ريب أن هذا تناقض منهم في الشيء الواحد المعين بإثباته تارة وجعله كلاماً محققاً ونفيه أخرى ونفي تسميته كلاماً محققاً إذا قدر وجوده، لكن التناقض يدل على بطلان أحد القولين المتناقضين غير معين فقد يكون الباطل ما ادعوه من استلزام العلم للصدق النفساني ومنافاته للكذب دون ما ذكروه من إمكان اجتماعهما وعدم استلزامه للصدق، قيل تقول في الجواب عن هذا وهو.

الوجه السابع عشر: إن هذا يهدم عليهم إثبات العلم بصدق الكلام النفساني القائم بذات الله، وإذا فسد ذلك لم ينفعهم إثبات الكلام له يجوز أن يكون صدقاً أو كذباً بل لم ينفعهم إثبات كلام لم يعلموا وجوده إلا وهو كذب فإنهم لم يثبتوا الخبر النفساني إلا بتقدير الخبر الكذب، فهم لم يعلموا وجود خبر نفساني إلا ما كان كذباً.

فإن أثبتوا لله ذلك كان كفراً باطلاً خلاف مقصودهم وخلاف إجماع الخلائق إذ أحد لا يثبت لله كلاماً لازماً لذاته هو كذب، وإن لم يثبتوا ذلك لم يكن لهم طريق إلى إثبات الخبر النفساني بحال. لأنا حينئذ لم نعلم وجود معنى نفسانياً صدقاً غير العلم ونحوه لا شاهداً ولا غائباً فإن خبر الله لا ينفعك عن العلم، وإذا امتنع إثبات ما أدعوه من الخبر امتنع حينئذ وصفه بكونه صدقاً، فإن ثبوت الصفة بدون الموصوف محال، فعلم أن الطريقة التي سلكوها في إثبات صدق الخبر يبطل عليهم إثبات أصل الخبر النفساني، فلا يثبت حينئذ لا خبر نفساني ولا صدقه، والطريقة التي سلكوها في إثبات الكلام النفساني إنما يثبت بها لو قدر صحتها خبر هو كذب، وذلك ممتنع في

حقه، فعلم أنهم مع التناقض لم يثبتوا لا الكلام النفساني ولا صدقه فلم يثبتوا واحداً من المتناقضين.

فإن قيل: كيف يخلو الأمر عن النقيضين ويمكن رفعهما جميعاً.

قيل: هذا لا يمكن في الحقائق الثابتة ولكن يمكن في المقدرات الممتنعة، فإن من فرض تقديراً ممتنعاً لزمه اجتماع النقيضين وانتفاؤهما وذلك محال لأنه لازم للمحال الذي قدره وهذا دليل آخر وهو.

الوجه الثامن عشر: وهو أنهم أثبتوا للخبر معنى ليس هو العلم وبابه فهذا إثبات أمر ممتنع، وإذا كان ممتنعاً من صفة بأنه صدق أو كذب ممتنع أيضاً لا حقيقةله فقولهم بعد هذا العلم يستلزم الصدق منه وينافي الكذب، وإن كان يناقض قولهم العلم لا يستلزم الصدق ولا ينافي الكذب، فهذان النقيضان كلاهما منتف لأن كلاهما إنما يلزم على تقدير ثبوت معنى للخبر ليس هو العلم وبابه، فإذا كان ذلك تقديراً باطلاً ممتنعاً كان ما يلزمه من نفي أو إثبات قد يكون باطلاً إذ حاصله لزوم اجتماع النقيضين ولزم الخلو عن النقيضين على هذا التقدير، وهذه اللوازم تدل على فساد الملزوم الذي هو معنى للخبر ليس هو العلم ونحوه، ولهذا يجعل فساد اللوازم دليلاً على فساد الملزوم.

وإذا أريد تحرير الدليل بهذا الوجه قيل لو كان للخبر معنى ليس هو العلم ونحوه فأما أن يكون العلم مستلزماً لصدقه أو لا يكون، فإن كان مستلزماً لصدقه لم يعلم حينئذ أنه غير العلم إذ لا دليل على ذلك إلا إمكان تقدير الكذب مع العلم فإذا كان العلم مستلزماً للصدق النفساني منافياً للكذب النفساني كان هذا التقدير ممتنعاً فلا يعلم حينئذ ثبوت معنى للخبر غير العلم لا في حق الخالق ولا في حق العباد، فيكون قائل ذلك قائلاً بلا علم ولا دليل أصلاً في باب كلام الله وخبره وهذا محرم بالاتفاق.

وهذا بعينه يبطل ببطلان قولهم، أي أنهم قالوا بلا حجة أصلاً، وإن لم يكن العلم مستلزماً للصدق النفساني ولا منافياً للكذب النفساني لم يكن لهم طريق إلى إثبات كلام نفساني هو صدق، لأن العلم لا يستلزمه ولا ينافي ضده، فلا يستدل عليه بالعلم وسائر ما يذكر غير العلم، فيدل على أن الله صادق في الجملة وأن الكذب

ممتنع عليه وهذا مما لا نزاع بين الناس فيه، ولكنهم لا يمكنهم إثبات كلام نفساني هو صدق وقيام دليل على أن الله صادق كقيام دليل على أن الله متكلم، وهذا لا ينفعهم في إثبات الكلام النفساني الذي ادعوه منفردين به فكذلك هذا لا ينفعهم في إثبات معنى الخبر النفساني الصادق الذي انفردوا بإثباته من بين فرق الأمة وابتدعوه وفارقوا به جماعة المسلمين كما أقروا هم بهذا الشذوذ والإنفراد كما ذكره في المحصول.

الوجه التاسع عشر: وهو متضمن للجواب عما ذكرناه من السؤال عن أن المتناقضين لا يعين الصادق وهو أن نقول لا ريب أن قولهم إن العلم ينافي الكذب النفساني هو الصواب دون قولهم أنه قد يجامع الكذب النفساني، وإن لم يكن العلم مستلزماً لخبر نفساني صدق وهذا أمر يجده المرء من نفسه ويعلمه بالضرورة أن ما علمه لا يمكن أن يقوم بنفسه خبر ينافي ذلك، بل لو كلف ذلك كلف الجمع بين النقيضين، ولهذا لم يتنازع الناس في أنه يمتنع تكليف الإنسان أن يعتقد خلاف ما يعلمه ولو كان في الإمكان خبر نفساني ينافي العلم لأمكن أن يطلب ذلك من الإنسان، فإنه يمكن أن يطلب منه كل ما يقدر عليه سواء قيل أن ذلك جائز في الشريعة أو لم يمكن كما أن طلب الكذب ممكن والتكليف به ممكن.

وأما طلب كذب نفساني يخالف العلم فهذا مما لا يمكن طلبه والتكليف به إذ هو أمر لا حقيقة له فتبين أن قولهم أن الجحد إنما يتصور من العلم بالشيء في العبارة باللسان دون القلب، وصاحب الجحد وإن جحده باللسان هو معترف بالقلب فلا يصح الجحد منه بالقلب، هو أصدق من قولهم العالم بالشيء قد يقوم بقلبه كذب نفساني ينافي علمه وإذا كان كذلك بطل ما احتجوا به على إثبات الخبر النفساني الذي ادعوه وراء العلم وهو المقصود.

الوجه العشرون: أن يقال لا ريب أن الإنسان قد يخبر بما لا يعلمه ولا يظنه وبما يعلم أو يظن خلافه ولا ريب أن هذا الخبر له معنى يقوم بنفسه وراء العلم ولهذا يمكن تقدير هذا المعنى قبل تقدير العبارة عنه فضلاً عن وجود التعبير عنه فإن من يريد أن يخبر بخلاف علمه ويعتقد ذلك يقدره ويصوره في نفسه قبل التعبير عنه.

ويدل على ذلك أن الكذب لفظ له معنى كما أن الصدق لفظ له معنى ولو كان

لفظاً لا معنى له في النفس لكان بمنزلة الأصوات والألفاظ المهملة وليس الأمر كذلك لكن يقال هذا لا يخرجه عن أن يكون من جنس الاعتقاد الذي يكون من جنس العلم والجهل المركب فإن المعتقد للشيء بخلاف ما هو به لا ريب أنه ليس بعالم به وإن اعتقد أنه عالم به فالكذب من هذا الجنس، لكن الكذب يعلم صاحبه أنه باطل والجهل المركب لا يعلم صاحبه أنه باطل.

ومعلوم أن الاعتقادات في كونها حقاً أو باطلاً أو معلومة أو مجهولة لا يخرج عن الاشتراك في مسمى الاعتقاد والخبر النفساني كما لا تخرج العبارة عنها بكونها حقاً أو باطلاً أو معلومة أو مجهولة عن أن تكون لفظاً وعبارة وكلاماً فإذا كانت العبارات على اختلاف أنواعها يجمعها النطق اللساني فالمعنى الذي هو الاعتقاد على اختلاف أنواعه يجمعه النطق النفساني والخبر النفساني وهذا كما أن الإرادة أو الطلب سواء كانت إرادة شر أو كان صاحبها عالماً بحقيقة مراده وعاقبته أو كان جاهلاً بعاقبته فإن ذلك لا يخرجها عن الاشتراك في مسمى الإرادة أو الطلب.

الوجه الحادي والعشرون: إنه تعالى قال: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ فنفى عنهم التكذيب وأثبت الجحود ومعلوم أن التكذيب باللسان لم يكن منتفياً عنهم فعلم أنه نفى عنهم تكذيب القلب ولو كان المكذب الجاحد علمه يقوم بقلبه خبر نفساني لكانوا مكذبين بقلوبهم فلما نفى عنهم تكذيب القلوب علم أن الجحود الذي هو ضرب من الكذب والتكذيب بالحق المعلوم ليس هو كذباً في النفس ولا تكذيباً فيها وذلك يوجب أن العالم بالشيء لا يكذب به ولا يخبر في نفسه بخلاف علمه فإن قيل العالم بالشيء العارف به قد يؤمن بذلك وقد يكفر كما قال الله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ وذلك مثل المعاندين من المشركين وأهل الكتاب وليس كفرهم لمجرد لفظهم فإنهم أيضاً قد يقولون بألسنتهم ما يعلمونه ولا يكونون مؤمنين مثل ما كان يقوله أبو طالب من الأخبار بأن محمداً رسول الله ومثل أخبار كثير من اليهود والنصارى بعضهم لبعض برسالته ومع هذا فليسوا مؤمنين ولا مصدقين ومنهم اليهود الذين جاوروه وقالوا نشهد أنك رسول الله قيل الجواب عن هذا هو.

الوجه الثاني والعشرون: وهو أن ما أخبرت به الرسل من الحق ليس إيمان

القلب مجرد العلم بذلك فإنه لو علم بقلبه أن ذلك حق وكان مبغضاً له وللرسول الذي جاء به ولمن أرسله معادياً لذلك مستكبراً عليهم ممتنعاً عن الانقياد لذلك الحق لم يكن هذا مؤمناً مثاباً في الآخرة باتفاق المسلمين مع تنازعهم الكثير في مسمى الإيمان ولهذا لم يختلفوا في كفر إبليس مع أنه كان عالماً عارفاً بل لا بد في الإيمان من علم في القلب وعمل في القلب أيضاً ولهذا كان عامة أئمة المرجئة الذين يجعلون الإيمان مجرد ما في القلب أو ما في القلب واللسان يدخلون في ذلك محبة القلب وخضوعه للحق لا يجعلون ذلك مجرد علم القلب ولفظ التصديق يتناول العلم الذي في القلب ويتناول أيضاً ذلك العمل في القلب الذي هو موجب العلم ومقتضاه فإنه يقال صدق علمه بعمله وذلك لأن وجود العلم مستلزم لوجود هذا العمل الذي في القلب الذي هو إسلام القلب بمحبته وخشوعه فإذا عدم مقتضى العلم فإنه قد يزول العلم من القلب بالكلية ويطبع على القلب حتى يصير منكراً لما عرفه جاهلاً بما كان يعلمه وهذا العلم وهذا العمل كلاهما يكون من معاني الألفاظ.

فلفظ الشهادة والإقرار والإيمان والتصديق ينظم هذا كله لكن لفظ الخبر والبناء ونحو ذلك هو العلم وإن استلزم هذه الأعمال فهو كما يستلزم العلم لذلك فإذا قال أحد هؤلاء العالمين الجاحدين الذين ليسوا مؤمنين بمحمد رسول الله كقول أولئك اليهود وغيرهم فهذا خبر محض مطابق لعلمهم الذي قال الله فيه: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَـٰهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾(*) لكن كما لا ينفعهم مجرد العلم لا ينفعهم مجرد الخبر بل لا بُد أن يقترن بالعلم في الباطن مقتضاه من العمل الذي هو المحبة والتعظيم والانقياد ونحو ذلك كما أنه لا بد أن يقترن بالخبر الظاهر مقتضاه من الإستسلام والانقياد لأهل الطاعة فهؤلاء الذين يعلمون الحق الذي بعث الله به رسوله ولا يؤمنون به ويقرون به يوصفون بأنهم كفار وبأنهم جاحدون ويوصفون بأنهم مكذبون بالسنتهم وأنهم يقولون بألسنتهم خلاف ما في قلوبهم وقد أخبر الله في كتابه أنهم ليسوا بمكذبين بما علموه أي مكذبين بقلوبهم وإن لم يكونوا مؤمنين مقرين مصدقين إذ العبد يخلو في الشيء الواحد عن التصديق والتكذيب والكفر أعم من التكذيب فكل من كذب الرسول كافر وليس كل

(*) سورة البقرة، الآية: ١٤٦.

كافر مكذباً، بل من يعلم صدقه ويقربه وهو مع ذلك يبغضه أو يعاديه كافر أو من أعرض فلم يعتقد لا صدقه ولا كذبه كافر وليس بمكذب وكذلك العالم بالشيء قد يخلو عن التكذيب وعن التصديق به الذي هو مستلزم لعمل القلب وإن لم يخل عن التصديق الذي هو مجرد علم القلب فأما أن يقوم بالقلب تصديق قولي غير العلم فهذا هو الذي ادعاه هؤلاء الشذاذ عن الجماعة وهو مورد النزاع.

ولهذا قال الجنيد بن محمد: التوحيد قول القلب والتوكل عمل القلب. وقال الحسن البصري ليس الإيمان بالتحلي ولا بالتمني ولكن ما وقر في القلوب وصدقه العمل: وقال الحسن أيضاً: ما زال أهل العلم يعودون بالتذكر على التفكر وبالتفكر على التذكر، ويناطقون القلوب حتى نطقت، فإذا لها أسماع وأبصار فنطقت بالحكمة وأورثت العلم.

الوجه الثالث والعشرون: أن يقال لا ريب أن النفس الذي هو القلب يوصف بالنطق والقول كما يوصف بذلك اللسان وإن كان القول والنطق عند الاطلاق يتناول مجموع الأمرين ولهذا كان من جعل النطق والقول هو لما في اللسان فقط بمنزلة من جعله لما في القلب فقط ومن جعل اللفظ مشتركاً بينهما فقد جمع البعيدين بل أثبت النقيضين فإنه يجعل اللفظ الشامل لهما مانعاً من كل منهما فإنه إذا قال أريد به هذا وحده أو هذا وحده مع أن اللفظ أريد به كلاهما كان نافياً لكل منهما في حال اثبات اللفظ له وإنما اللفظ المطلق من القول والنطق والكلام ونحو ذلك يتناولهما جميعاً كما أن لفظ الإنسان يتناول الروح والبدن جميعاً وإن كان أحدهما قد يسمى بالاسم مفرداً ومن لم يسلك هذا المسلك وإلا أنهالت عليه الحجج لما نفاه من الحق فإن دلالة الأدلة الشرعية واللغوية والعرفية على شمول الاسم لهما وعلى تسمية أحدهما به أكثر من أن تحصر لكن هذا النطق والكلام الذي هو معنى الخبر القائم بالنفس هل هو شيء مخالف للعلم يمكن أن يكون ضداً له أو هو هو أو هو مستلزم له فدعوى إمكان مضادته للعلم مما يحس الإنسان بنفسه خلافه ودعوى مغايرته للعلم أيضاً فإن الإنسان لا يحس من نفسه بنسبتين جازمتين كل منهما بتناول المفردين إحداهما علم والأخرى غير علم ولهذا لم يتنازع في ذلك لا المسلمين ولا من قبلهم من الأمم حتى أهل المنطق الذين يثبتون نطق النفس ويسمونها النفس الناطقة هم عند التحقيق يردون

ذلك إلى العلم والتمييز ولهذا لما أراد حاذق الأشعرية المستأخرين أبو الحسن الآمدي أن يحد العلم بعد أن تعقب حدود الناس بالإبطال ورد قول من زعم أنه غني عن الحد أو أنه يعرف بالتقسيم والتمثيل قال هو صفة جازمة قائمة بالنفس يوجب لمن قام به تمييزاً ومعلوم أنه إن كان في النفس معنى للخبر غير العلم فهذا الحد منطبق عليه ولهذا لما قسم الأولون والآخرون العلم إلى تصور وتصديق وجعلوا التصور هو العلم بالمفردات الذي هو مجرد تصورها والتصديق العلم بالمركبات الخبرية من النفي والاثبات فسموا العلم بذلك تصديقاً وجعلوا نفس العلم هو نفس التصديق ولو كان في النفس تصديق لتلك القضايا الخبرية ليس هو العلم لوجب الفرق بين العلم بها وتصديقها ولا ريب أن هذا العلم والتصديق قد يعتقده الانسان فيعقله ويضبطه ويلتزم موجبه وقد لا يعتقده ولا يعقله ولا يضبطه ولا يلتزم موجبه فالأول هو المؤمن والثاني هو الكافر.

إذا كان ذلك فيما جاءت به الرسل عن الله فليس كل من علم شيئاً عقله واعتقده أي ضبطه وأمسكه والتزم موجبه كما أنه ليس كل من اعتقد شيئاً كان عالماً به فلفظ العقد والاعتقاد شبيه بلفظ العقل والإعتقال ومعنى كل منهما يجامع العلم تارة ويفارقه أخرى فمن هنا قد يتوهم أن في النفس خبراً غير العلم ولفظ العقد والعقل لما كان جارياً على من يمسك العلم فيعيه ويحفظه تارة ويعمل بموجبه كان مشعراً بأنه يوصف بذلك تارة وبضده تارة وهو الخروج عن العلم وعن موجبه وقد يستعمل اللفظ فيمن يمسك بما ليس بعلم، ومن هذين الوجهين امتنع أن يوصف الله بالاعتقاد فإنه سبحانه عالم لا يجوز أن يفارقه علمه ولا يعتقد ما ليس بعلم فوصفه به يدل على جواز وصفه بضد العلم، ولفظ الفقه ولفظ الفهم كلاهما يستلزم علماً مسبوقاً بعدمه وهذا في حق الله ممتنع.

الوجه الرابع والعشرون: إن ما ذكروه في إثبات أن معنى الأمر والخبر ليس هو العلم ولا الارادة وما يتبع ذلك من ضرب المثل بأمر الامتحان وخبر الكاذب، يقال في ذلك لا ريب أن الكاذب المخبر يقدر في نفسه الشيء على خلاف ما هو به ويخبر به بلسانه، لكن ذلك المقدر هو تقدير العلم، فإن الخبر الصدق الذي يعلم صاحبه أنه صدق لما كان معناه العلم المطابق للخارج، فالمخبر الكاذب الذي يعلم أنه كاذب

قدر في نفسه تقديراً مضاهياً للعلم فإن تقدير الموجود معدوماً والمعدوم موجوداً في الأذهان واللسان أكثر من أن يحصر فمعنى خبره هو علم مقدر لا علم محقق، لأن مخبر الخبر في الخارج وجود مقدر لا وجود محقق، والمقدر ليس بمحقق لا في الذهن ولا في الخارج، لكن لما قدر هو أنه عالم قدر أيضاً وجود المخبر في الخارج، والمستمع لما اعتقد صدقه وحسبانه صادق، وأن لما قاله حقيقة لم يظنه مقدراً بل حسبه محققاً، وكل اعتقاد فاسد تقديرات ذهنية لا حقيقة لها في الخارج، وهي أخبار واعتقادات وإن لم تكن علوماً، لكن هي في الصورة من جنس المحقق كما أن لفظ الكاذب من جنس لفظ الصادق وخطه من جنس خطه فهما متشابهان في الدلالة خطاً ولفظاً وعقداً، فكذلك أمر الممتحن هو في الحقيقة ليس بطالب ولا مريد أصلاً بل هو مقدر لكونه طالباً مريداً لأنه يظهر بتقدير ذلك من طاعة المأمور وامتثاله ما يظهر بتحقيقه ثم إظهار ذلك هو من باب المعاريض، قد يجوز ذلك وقد لا يجوز، مثل أن يفهم المتكلم للمستمع معنى لم يرده المتكلم واللفظ قد يدل عليه بوجه ولا يدل عليه بوجه فمعناه في نفسه هو الذي لا يفهمه المستمع ومفهوم المستمع شيء آخر وكذلك الممتحن مدلول الصيغة في نفسه طلب مقدر وإرادة مقدرة وبالنسبة إلى المستمع طلب محقق وإرادة محققة وإذا لم يعلم باطن الأمر، وكذلك مدلول الصيغة عند الكذاب هو ما اختلقه والاختلاق هو التقدير وهو ما قدره في ذهنه مما ليس له حقيقة وعند المستمع هو ما يجب أن يعني باللفظ من المعاني المحققة.

الوجه الخامس والعشرون: أن يقال لهم أنتم قررتم في أصول الفقه أن اللفظ المشهور الذي تتداوله الخاصة والعامة لا يجوز أن يكون موضوعاً لمعنى دقيق لا يدركه إلا خواص الناس، وهذا حق وذلك لأن تكلم الناس باللفظ الذي له معنى يدل على اشتراكهم في فهم ذلك المعنى خطاباً وسماعاً فإذا كان ذلك المعنى لا يفهمه إلا بعض الناس بدقيق الفكرة امتنع أن يكون ذلك المعنى هو المراد بذلك اللفظ لأن معنى ذلك اللفظ يعرفه العامة والخاصة بدون فكرة دقيقة وقد مثلوا ذلك بلفظ الحركة هل هو اسم لكون الجسم متحركاً أو لمعنى يوجب كونه متحركاً.

وإذا كان كذلك فمن المعلوم أن أظهر الأسماء ومسمياتها هو اسم القول والكلام والنطق وما يتفرع من ذلك كالأمر والنهي والخبر والاستخبار إذ أظهر صفات

الانسان هو النطق كما قال تعالى: ﴿فَوَرَبِّ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِنَّهُۥ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَآ أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ﴾(٢٤٥) والألفاظ الدالة على هذه المغاني من أشهر الألفاظ ومعانيها من أظهر المعاني في قلوب العامة والخاصة والمعنى الذي يقولون إنه هو الكلام إما أن يكون باطلاً لا حقيقة له وراء العلم والإرادة واللفظ الدال عليهما أو يكون له حقيقة فإن لم تكن له حقيقة بطل قولكم بالكلية وإن كانت له حقيقة فلا ريب أنها حقيقة مشتبهة متنازع فيها نزاعاً عظيماً وأكثر طوائف أهل القبلة وغيرهم لا يعرفونها ولا يقرون بها وإذا أثبتموها إنما تثبتونها بأدلة خفية بل قد يعترفون أن معرفة هذه الحقيقة في الشاهد غير ممكن ولكن يدعون ثبوتها في الغائب وإذا كان كذلك فمن امتنع أن يكون ذلك هو المراد من لفظ الكلام والقول والأمر والنهي الذي لفظه ومعناه من أشهر المعارف عند العامة والخاصة فعلم أن الذي قلتموه باطل بلا ريب.

الوجه السادس والعشرون: إن ثبوت الكلام لله بالأمر والنهي والخبر أثبتموه بالإجماع والنقل المتواتر عن الأنبياء عليهم السلام ومن المعلوم أن هذا المعنى الذي ادعيتم أنه معنى كلام الله لم يظهر في الأمة إلا من حين حدوث ابن كلاب ثم الأشعري بعده إذ قبل قول ابن كلاب ولا يعرف في الأمة أحد فسر كلام الله بهذا ولهذا لما ذكر الأشعري اختلاف الناس في القرآن وذكر أقوالاً كثيرة فلم يذكر هذا القول إلا عن ابن كلاب وجعل له ترجمة فقال وهذا قول عبدالله بن كلاب.

قال عبدالله بن كلاب إن الله لم يزل متكلماً وإن كلام الله صفة له قائمة به وإنه قديم بكلامه وأن كلامه قائم به كما أن العلم قائم به والقدرة قائمة به وهو قديم بعلمه وقدرته وأن الكلام ليس بحرف ولا صوت ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ولا تتغاير وأنه معنى واحد قائم بالله تعالى وأن الرسم هو الحروف المتغايرة وهو قراءة القارىء وأنه خطأ أن يقال إن كلام الله هو هو أو بعضه أو غيره وأن العبارات عن كلام الله تختلف وتتغاير وكلام الله ليس بمختلف ولا متغاير.

كما أن ذكرنا لله مختلف ومتغاير والمذكور لا يختلف ولا يتغاير وإنما سمى كلام الله عربياً لأن الرسم الذي هو العبارة عنه وهو قراءته عربي فسمي عربياً لعلة وكذلك سمي عبرانياً لعلة وكذلك سمي أمراً لعلة وسمي نهياً لعلة وخبراً لعلة ولم يزل الله

(٢٤٥) سورة الذاريات، الآية: ٢٣.

متكلماً قبل أن يسمي كلامه أمراً وقبل وجود العلة التي بها سمي أمراً وكذلك القول في تسميته نهياً وخبراً وأنكر أن يكون الباري لم يزل مخبراً ولم يزل ناهياً ثم يقال ولو قدر أنه لم يحدثه فلا ريب أنه معنى خفي مشكل متنازع في وجود وإنما يتصور وجوده بالأدلة الخفية وإذا كان كذلك فالذين نقلوا عن الأنبياء عليهم السلام أن الله يتكلم ويأمر وينهى والذين أجمعوا على ذلك إذا لم يذكر أحد منهم أنه أراد هذا المعنى الخفي المشكل الذي ليس يتصور بحال أو لا يتصور إلا بشدة عظيمة لم يجز أن يقال أنهم كانوا متفقين على نقل هذا المعنى والاجماع عليه ولم يجز أن يقال أنهم أجمعوا على ثبوت معنى لا يفهمونه ونقلوا عن الأنبياء عليهم السلام أن الله تعالى يتكلم ويقول وهم لا يفهمون معنى لفظ الكلام والقول فإن هذا أيضاً معلوم الفساد بالضرورة وإذا بطل القسمان على أن الذي انعقد عليه الإجماع ونقله أهل التواتر عن المرسلين هو الكلام الذي تسميه الخاصة والعامة كلاماً دون هذا المعنى والله سبحانه أعلم.

وهذا بين واضح يدل على فساد مذهب المخالف وعلى صحة مذهب أهل السنة وبمثل هذا الوجه يبطل أيضاً مذهب الجهمية من المعتزلة ونحوهم فإن كون الكلام يكون منفصلاً عن المتكلم قائماً بغيره مما لا تعرف العامة والخاصة أنه يكون كلاماً للمتكلم وإن أثبت ذلك فإنما يثبت بأدلة خفية مشكلة وإذا كان أهل التواتر نقلوا أن الله تكلم بالقرآن وأجمع المسلمون على ذلك ولم يجز إرادة هذا المعنى علم أن التواتر والإجماع إنما هو على المعنى المعروف وهو أنه سبحانه تكلم بالقرآن كله حروفه ومعانيه وأن المتكلم لا بد أن يقوم به كلامه وإن كان يتكلم إذا شاء.

الوجه السابع والعشرون: أن يقال لا ريب أنه قد اشتهر عند العامة والخاصة اتفاق السلف، على أن القرآن كلام الله وأنهم أنكروا على من جعله مخلوقاً خلقه الله كما خلق سائر المخلوقات من السماء والأرض كما يقوله الجهمية، حتى قال علي بن عاصم لرجل أتدري ما يريدون بقولهم القرآن مخلوق يريدون أن الله تعالى لا يتكلم وما الذين قالوا إن لله ولداً بأكفر من الذين قالوا إن الله لا يتكلم لأن الذين قالوا لله ولد شبهوه بالأحياء والذين قالوا لا يتكلم شبهوه بالجمادات وأنتم فلا ريب أن كلما يقول هؤلاء أنه مخلوق، لا تنازعونهم في أن الكلام الذي يقولون هو مخلوق بل تقولون أنتم أيضاً أنه مخلوق، فالذي قال هؤلاء أنه مخلوق إما أن يكون مخلوقاً

أولاً يكــون فــإن لم يكن مخلوقــاً كنتم أنتم وهم ضــالــين حيث حكمتم جميعــاً بخلقه وإن كان مخلوقاً لم يجز ذم من قال إنه مخلوق ولا عيبه بذلك ولا يقال إنه جعل كلام الله الذي ليس بمخلوق مخلوقاً، ولا أنه جعل كلام الله في المخلوق ولا أنه جعل الشجرة هي القائلة إنني أنا الله، ونحو ذلك من الأقوال التي وصف بها السلف مذهب الجهمية كما قال عبدالله بن المبارك من قال إنني أنا الله لا إله إلا أنا مخلوق فهو كافر، ولا ينبغي لمخلوق أن يقول ذلك.

وقال سليمان بن داود الهاشمي: من قال إن القرآن مخلوق فهو كافر وإن كان القرآن مخلوقاً كما زعموا فلم صار فرعون أولى بأن يخلد في النار إذا قال أنا ربكم الأعلى ومن يزعم أن هذا مخلوق وقول إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني فقد ادعى ما ادعى فرعون فلم صار فرعون أولى بأن يخلد في النار، من هذا وكلاهما عنده مخلوق ووافقه أبو عبيد على مثل هذا واستحسنه. . . .(٢٤٦) وغاية ما يعاب به عندكم أنه نفي عن الله معنى آخر يثبتونه له، ذلك المعنى أكثر الناس لا يتصورونه لا المعتزلة ولا غيرهم فضلاً عن أن يحكموا عليه بأنه مخلوق وذلك المعنى لا يتصور أن يقوم بالشجرة ولا غيرها، حتى تكون الشجرة هي القائلة له، والسلف لم يعيبوهم بهذا، ولا قالوا لهم ما ذكرتم أنه مخلوق فهو مخلوق، لكن ثم معنى آخر ليس بمخلوق، ولا قالوا هذا الذي قلتم إنه مخلوق هو مخلوق. لكنه ليس هو بكلام الله ولا نحو ذلك فإن كان هذا الذي قالوا هو مخلوق هو مخلوق، كما قالوا ليس هو كلام الله، وإنما كلام الله معنى آخر فلا ريب أن السلف مخطئون ضالون في هذه المسألة، فأحد الأمرين لازم إما تضليلكم والمعتزلة أو تضليل السلف، والثاني ممتنع، فتعين الأول يؤيد هذا.

الوجه الثامن والعشرون: وهو أن الأمة إذا اختلف في مسألة على قولين لم يكن لمن بعدهم إحداث قول ثالث، فإذا لم يكن في صدر الأمة إلا قول السلف وقول المعتزلة تعين أن يكون الحق في أحد القولين، ومن المعلوم بالشرع والعقل أن قول المعتزلة باطل للوجوه الكثيرة منها أن من تأمل كلام أهل الإجماع وما نقل عن الأنبياء بالتواتر علم بالاضطرار أنهم إذا وصفوا الله بالكلام وصفوه بأنه هو يتكلم لا أن الكلام يكون مخلوقاً له كالسماء والأرض وما فيهما كما يقولون كلام الله مثل أسماء الله ويعلم

(٢٤٦) مكان النقط بياض في الأصل.

بالاضطرار أن إضافة القول والكلام إلى الله ليس كإضافة الخلق إليه وإن باب قال عند الأنبياء والمؤمنين غير باب خلق، وبطلان قول المعتزلة له موضع غير هذا وإذا كان باطلاً، وقولهم أيضاً باطل تعين صحة مذهب السلف يؤكد هذا.

الوجه التاسع والعشرون: وهو أن السلف والمعتزلة جميعاً اتفقوا على أن كلام الله ليس هو مجرد هذا المعنى الذي تثبتونه أنتم بل الذي سمته المعتزلة كلام الله وقالوا إنه مخلوق وافقهم السلف على أنه كلام الله لكن قالوا إنه غير مخلوق وأنتم تقولون إنه ليس بكلام الله فكان قولكم خرقاً لإجماع السلف والمعتزلة وذلك خرق لإجماع الأمة جميعها إذا لم يكن في عصر السلف إلا هذان القائلان ولم يكن في ذلك الزمان من يقول القرآن الذي قالت المعتزلة إنه مخلوق، ليس هو كلام الله.

الوجه الثلاثون: إنه لا يحل لكم أن تحكوا عن المعتزلة أنهم قالوا بخلق القرآن أو بخلق كلام الله كما يحكيه عنهم السلف وأئمة الحديث السنة وكما يقولون هم ذلك وأن حكم ذلك عنه فلا يحل لكم أن تذموهم بذلك كما ذموهم السلف به بل تمدحونهم بذلك كما يمدحون بذلك أنفسهم فلا بد لكم من مخالفة السلف والمعتزلة جميعاً أو مخالفة السلف وموافقة المعتزلة، وذلك لأن الذي قالت المعتزلة إنه مخلوق فأنتم تقولون إنه مخلوق أيضاً، وذلك واجب عندكم ومن قال عن ذلك إنه ليس بمخلوق فهو ضال عندكم أو كافر، ثم المعتزلة تسميه كلام الله وتقول كلام الله مخلوق، والسلف تسميه كلام الله ويقولون هو غير مخلوق، وأما أنتم فمع قولكم إنه مخلوق هل يطلق عليه كلام الله مجاز وتنفي الحقيقة كما قاله جمهوركم، أو يقال بل يسمى كلام الله على سبيل الاشتراك بينه وبين غيره، كما قاله بعضكم على قولين: فإن قلتم بالأول لزمكم أن لا تكون المعتزلة تعتقد في الحقيقة أن كلام الله مخلوق بحال وأن تلفظوا بذلك بألسنتهم فهم مخطئون في هذا اللفظ وهم بمنزلة من قال إني زنيت بأمي أو قتلت نبياً ولم يكن المزنى بها أمه ولا المقتول نبياً فهو مخطىء في هذا الظن فيما يحكيه عن نفسه.

لكن هذا القول يظن القائل أنه به مذموم والمعتزلة لا تذم أنفسها بذلك وإن كانت الجماعة تذمهم بذلك فنظير ذلك أن يعتقد بعض الكفار أنه قد قتل إمام المسلمين أو أخذ كتاباً فمزقه يظن أنه المصحف أو قتل أقواماً يظنهم علماء المسلمين

وهو عند نفسه متدين بذلك ولم يكن الأمر كذلك وهكذا هم المعتزلة عندكم فإنهم قالوا في الذي اعتقدوا أنه كلام الله إنه مخلوق فقلتم أنتم لا ريب أنه مخلوق كما لا ريب في قتل أولئك النفر وتمزيق ذلك الكتاب، لكن هذا ليس كلام الله وإن اعتقدتم أنه كلام الله وأن القول بخلقه تعظيم لله كما اعتقد أولئك أن هؤلاء أئمة المسلمين وأن قتلهم عبادة لله وأن هذا المصحف هو القرآن وتمزيقه عبادة لله، وإذا كان كذلك لم يجز أن يقال إن هؤلاء قتلوا أئمة المسلمين ولا مزقوا المصحف، وإن كانوا قصدوا ذلك واعتقدوه، فكذلك لا يجوز على أصلكم أن يقال إن المعتزلة قالت إن كلام الله مخلوق وإن كانوا هم قصدوا ذلك واعتقدوه فإن الذين قالوا إنه مخلوق إن كان مجازاً فلم يحكموا على ما هو كلام الله في الحقيقة بأنه مخلوق وإن كان مشتركاً فهم إنما قالوا إنه مخلوق بأحد المعنيين دون الآخر، واللفظ المشترك لا يجوز إطلاقه بإرادة أحد المعنيين بل هو عند الإطلاق مجمل، فلا يقال على هذا القول بأنهم قالوا كلام الله مخلوق ولا قالوا إنه غير مخلوق، وهذا كله خلاف إجماع السلف والمعتزلة، ولم يكن قديماً عندهم فهو خلاف الإجماع مطلقاً.

الوجه الحادي والثلاثون: إن هذا النقل عنهم إذا قيل إنه صحيح إما باعتبار. . .[٢٤٧] وإحدى الحقيقتين أو باعتبار قصدهم فإنهم لا يذمون على القول بخلق ذلك عندكم، بل يحمدون على ذلك إذ أنتم وهم متفقون على ذلك ومن المعلوم بالإضطرار أن السلف الذين أجمع المسلمون على إمامتهم في الدين ذموهم على ذلك، فإذا أنتم ذامون للسلف الذين أجمع المسلمون على إمامتهم في الدين وأنتم عند السلف وأئمة الدين مذمون، وأنتم بذلك من جنس الرافضة والخوارج ونحوهم ممن يقدح في سلف الأمة وأئمتها وهذا حق، فإن قول هؤلاء من فروع قول الجهمية، وقول الجهمية فيه من التنقص والسب والطعن على السلف والأئمة وعلى السنة ما ليس في قول الخوارج والروافض.

فإن الخوارج يعظمون القرآن ويوجبون أتباعه وإن لم يتبعوا السنن المخالفة لظاهر القرآن وهم يقدحون في علي وعثمان ومن تولاهما وإن لم يقدحوا في أبي بكر وعمر. وأما الجهمية فإنها لا توجب بل لا تجوز اتباع القرآن في باب صفات الله كما

(٢٤٧) مكان النقط بياض في الأصل.

يصرحون به، كالرازي ونحوه من المعتزلة وغيرهم فضلاً عن أن يتبعوا السنن أو إجماع السلف فالجهمية أعظم قدحاً في القرآن وفي السنن وفي إجماع الصحابة والتابعين من سائر أهل الأهواء.

ولهذا تنازع العلماء من أصحابنا وغيرهم هل هم داخلون في الثنتين والسبعين فرقة لكن كثير من الناس يأخذون ببعض. . .(٢٤٨) الجهم وأيضاً ففيهم من لا يكفر الأمة بخلافه ولا يستحل السيف، وفيهم من قد بعدت عليهم الحجة وجهلوا أصل القول وقول الدعاة إلى الكتاب والسنة وظهور ذلك، فمن هنا كان حال فروع الجهمية قد يكون أخف من حال الخوارج وإلا فقولهم في نفسه أخنث من قول الخوارج بكثير، وإذا كان يونس بن عبيد قد قال عن المعتزلة أن فتنتهم أضر على الأمة من فتنة الأزارقة والمعتزلة جهمية؛ علم أن السلف كانوا يعلمون أن الجهمية شر من الخوارج.

قال الطبراني في كتب السنة: حدثنا الحسن بن علي المعمري، حدثنا محمد ابن بكار العبسي حدثنا عبد العزيز الرقاشي، سمعت يونس بن عبيد يقول فتنة المعتزلة على هذه الأمة أشد من فتنة الأزارقة لأنهم يزعمون أن أصحاب رسول الله ﷺ ضلوا وأنهم لا تجوز شهادتهم بما أحدثوا، ويكذبون بالشفاعة والحوض، وينكرون عذاب القبر، أولئك الذين لعنهم الله فأصمهم وأعمى أبصارهم، وفروع الجهمية لا يقبلون شهادة أصحاب رسول الله ﷺ فيما رواه عن رسول الله ﷺ ولا يأتمرن بكتاب الله، وفيهم من هو في بعض المواضع شر من المعتزلة ولكن المعتزلة هم أصلهم في الجملة وفي هؤلاء من لا يرى التكفير والسيف كما تراه المعتزلة والرافضة وهو قول الخوارج.

ولهذا كثيراً ما يكون أهل البدع مع القدرة يشبهون الكفار في استحلال قتل المؤمنين وتكفيرهم كما يفعله الخوارج والرافضة والمعتزلة والجهمية وفروعهم لكن فيهم من يقاتل بطائفة ممتنعة كالخوارج والزيدية ومنهم من يسعى في قتل المقدور عليه من مخالفيه إما بسلطانه وإما بحيلته ومع العجز يشبهون المنافقين يستعملون التقية والنفاق كحال المنافقين وذلك لأن البدع مشتقة من الكفر فإن المشركين وأهل

(٢٤٨) مكان النقط بياض في الأصل.

الكتاب هم مع القدرة يحاربون المؤمنين ومع العجز ينافقـونهم والمؤمن مشروع لـه مع القدرة أن يقيم دين الله بحسب الإمكان بالمحاربة وغيرها ومع العجز يمسك عما عجز عنه من الإنتصار ويصبر على ما يصيبـه من البلاء من غيـر منافقـة، بل يشـرع له من المدارات ومن التكلم بما يكره عليه ما جعل الله له فرجاً ومخرجاً ولهذا كان أهل السنة مع أهل البدعة بالعكس إذا قدروا عليهم لا يعتدون عليهم بالتكفير والقتل وغير ذلك، بل يستعملون معهم العدل الذي أمر الله به ورسوله، كما فعـل عمر بن عبـد العزيـز بالحرورية والقدرية، وإذا جاهدوهم فكما جـاهدعلي رضي الله عنـه الحروريـة بعد الإعذار وإقامة الحجة وعامة ما كانوا يستعملون معهم الهجران والمنع من الأمور التي تظهر بسببها بدعتهم، مثل ترك مخاطبتهم ومجالستهم لأن هذا هو الطريق إلى خمود بدعتهم، وإذا عجزوا عنهم لم ينافقوهم بل يصبرون على الحق الذي بعث الله به نبيه كما كان سلف المؤمنين يفعلون وكما أمرهم الله في كتابه حيث أمرهم بالصبر على الحق وأمرهم أن لا يحملهم شنآن قوم على أن لا يعدلوا.

الوجه الثاني والثلاثون: إن هذا المعنى القائم بالذات الذي زعموا أنه كلام الله وخالفوا في إثباته جميع فرق الإسلام كما يقرون هم على أنفسهم بذلـك كما ذكـره الرازي وغيرهم من أن إثباتهم لهذا يخالفهم فيه سائر فـرق الأمة قد قال أكثـرهم هو معنى واحد، وقال بعضهم هو خمسة معان: أمر ونهي وخبر واستخبار ونداء، فالأولون يقولون ذلك لمعنى هو معنى كل أمر، أمر الله به سواء كان أمر تكوين كقوله للمخلوق كن فيكون، أو كان أمر تشريع، كأمره في التوراة والإنجيل والقرآن، وغير ذلك ممـا جاءت به الرسل، وهو معنى كل نهي نهى الله عنه وكل خبر أخبر الله به، والآخرون يقولون الأمر الواحد هو الأمر بالصلاة والزكاة والحج والصوم، والسبت الذي لليهود هو الأمر المنسوخ وبالناسخ وبالأقوال والأفعال والأصول والفروع وبـالعربيـة وبالعبـرانية وغير ذلك.

وكذلك قولهم في النهي، وكذلك قولهم في الخبر هو معنى واحد هو معنى ما أخبر الله به من صفاته كآية الكرسي وسورة الإخلاص وما أخبر به من قصص الأنبياء والمؤمنين والكفار وصفة الجنة والنار، ومن المعلوم أن مجرد تصور هذا القول يوجب العلم الضروري بفساده كما اتفق على ذلك سائر العقلاء فإن أظهر المعارف للمخلوق

أن الأمر ليس هو الخبر وأن الأمر بالسبت ليس هو الأمر بالحج وأن الخبر عن الله ليس هو الخبر عن الشيطان الرجيم، فمن جعل هذه الأمور كلها حقيقة واحدة وجعل الأمر والنهي إنما هي صفات عارضة لتلك الحقيقة العينية لم يجعل ذلك أقساماً للكلام الكلي الذي لا يوجد في الخارج كلياً، إذ ليس في الخارج كلام هو أمر بالحج وهو بعينه خبر عن جهنم كما ليس في الخارج إنسان هو بعينه فصيل وإن شملهما اسم الحيوان كما شمل ذينك اسم الكلام فمن جعل الحقائق المتنوعة شيئاً واحداً فهو يشبه من جعل المكانين مكاناً واحداً حتى جعل الجسم الواحد يكون في مكانين، ويقول إنما هما مكان واحد أو لا يجعل الواحد نصب الإثنين، أو يقول الإثنان هما واحد، فإن هذا كله من هذا النمط، وهو رفع التعدد في الأشياء المتعددة وجعلها شيئاً واحداً في الوجود الخارجي بالعين لا بالنوع.

وهؤلاء ينكرون على من يقول أن الكلام الذي تكلم الله به هو الذي يقرأه العباد والقرآن الذي يقرأه زيد هو القرآن الذي يقرأه عمرو، ويقولون بل هما حقيقتان متباينتان، ومن المعلوم أن هناك قدر مشترك متحد بالعين في الوجود الخارجي وبينهما من الاتحاد الشرعي واتباع أحدهما للآخر ما ليس بين هذه الحقائق البعيدة من الاشتراك إلا في الجنس العام الذي لا وجود له في الخارج عاماً فضلاً عن أن يكون واحداً بالعين، وما هناك من التعدد فأحدهما تابع للآخر فهما متحدان من وجه متغايران من وجه، ولا ينكرون على أنفسهم اتحاد الحقائق المتنوعة، وهو قول يعلم فساده بالضرورة كل عاقل ولم يوافق على إطلاق القول بذلك أحد، وهناك اتفق الخلائق على أن يشيروا إلى ما يسمعونه من المبلغين ويقولون هذا كلام المبلغ عنه، فهذا المتفق عليه بين العباد الذي تطمئن إليه القلوب وجاءت بإطلاقه النصوص أنكروه، وذاك الذي ابتدعوه فلم يطلقه نص ولا قاله إمام ولا تصوره أحد إلا علم فساده بالبديهة قالو ه وجعلوه هو أصل الدين.

الوجه الثالث والثلاثون: أن يقال لهم إذا جاز أن تجعلوا هذه الحقائق المختلفة حقيقة واحدة سواء قلتم بثبوت الحال أو نفيه وأن كونها أمراً ونهياً وخبراً وأمراً بكذا ونهياً عن كذا إنما هي أمور نسبية لها كتسمية المعنى الذي في النفس عربياً وعجمياً، ولهذا تنازع ابن كلاب والأشعري في هذه التسمية بالأمر والنهي والخطاب، هل هي

حادثة عند حدوث المخاطب كما يقوله ابن كلاب، أو قديمة كما يقـوله الأشعـري، فيقـال لكم هذا بعينـه يقال لهم في الصفـات من العلم والقــدرة والكـلام والسمـع والبصر، فهلا جعلتم هذه الصفات حقيقة واحدة، وهذه الخصـائص عوارض نسبيـة لها، بل جعل السمع والبصر بمعنى علم خاص أقرب إلى المعقول من جعل حقيقة معنى كل خبر حقيقة معنى كل أمر، وحقائق مغاني الأخبار شيء واحد. وهم قد ذكروا هذه المسألة فقال الرازي:

الفصل الثاني: في أنه لا يجوز أن يكون الله موصوفاً بصفة واحدة تفيد فائـدة الصفات المختلفة السبعة، قال: اعلم أن فساد ذلك على القـول بنفي الحال معلوم بالضرورة على ما قررناه يعني على ما قرره في مسأل الكلام أنه يمتنع أن يكون الطلب هو الخبر قال وأما على القول بالحال، فالقاضي أبو بكر عول في إبطال هذا الاجتماع على الإجماع وهو أن القائل قائلان منهم من أثبتها ومنهم من نفاها وكل من أثبتها قال إنها صفات متعددة، فالقول بأنها صفةواحدة يكون خرقاً للاجماع، قلت وهذه الحجة إن كانت صحيحة فلا يمكن طردها في الكلام فإنه لا إجماع على أنه معنى واحد.

الوجه الرابع والثلاثون: إن هؤلاء يجعلون حقيقة معنى ما أخبر الله به عن نفسه هو حقيقة معنى ما أخبر الله به عن الجن والجحيم ومن المعلوم أن معاني الكلام تتبع الحقائق الخارجة وتطابقها فمعنى الخبر عن الملائكة والجن يطابق ذلك ومعنى الخبر عن الجن والنار يطابق ذلـك فإذا كان معنى هذا الخبـر هو حقيقـة معنى هذا الخبـر وكلاهما مـطابق لمخبره لزم أن يكـون هذا المخبـر هو هـذا المخبر فيلزم أن تكـون الحقائق الموجودة كلها شيئاً واحداً فتكـون الجنة هي النـار والملائكـة هم الشياطين والموجود هو المعدوم والثبوت هو الانتفاء.

وفي ذلك من اجتماع النقيضين ما لا يحصى، وهذا لازم لقولهم لا محيد عنه فإن الخبر الصادق الحكم الذهني والحكم الذهبي يطابق الحقيقـة الموجـودة، وكل أخبار الله صادقة فإذا كـانت جميعها حقيقـة واحدة ليس فيهـا تغايـر أصلاً وذلـك هو الحكم الذهني لزم أن تكون هذه الحقيقـة مطابقـة للوجود الخـارجي بخلاف الخبـر الكذب فإنه لا يجب مطابقته للوجود الخارجي والحكم الواحد الذهني الذي لا تغاير فيه بوجه من الوجوه إذا طابق المحكوم به لزم أن يكون المحكـوم به كـذلك وإلا لم يكن مطابقاً.

وكذلك فإن الله أمر بالإيمان والصلاة والزكاة ونهى عن الكفر والكذب والظلم، فإذا كان حقيقة الأمر هي حقيقة النهي، وإنما لها نسبة إلى الأفعال فقط لم يكن فرق بين المأمور به والمنهي عنه، بل إذا قيل أن المنهى عنه مأمور به والمأمور به منهى عنه لم يمتنع ذلك إذ كانت الحقيقة واحدة، وإنما اختلف التعلق والتعلق ليس له حقيقة يمنع الاختلاف بل يمكن فرض تعلقه أمراً كتعلقه نهياً مع أن الحقيقة باقية فيمكن على هذا تقدير المأمور به منهياً عنه وبالعكس، ولم يتغير شيء من الحقائق.

الوجه الخامس والثلاثون: إنهم قد ذكروا حجتهم على ذلك وإذا تدبرها الإنسان علم فسادها وبناءها على أصل فاسد، وتناقضهم فيها، قال الاستاذ أبو بكر بن فورك أمره سبحانه للمؤمنين بالإيمان هو نهيه عن الكفر وأمره بالصلاة إلى بيت المقدس في وقت بعينه هو نهيه عن الصلاة إليه في وقت غيره.

قال: وكذلك يقول إن مدحه المؤمن على إيمانه بكلامه الذي هو ذم للكافرين ولا يتغير القول بتغاير كلامه واختلاف أنواعه بل نقول فيه كما نقول في علمه وقدرته وسمعه وبصره، فنقول إن علمه بوجود الموجود هو علمه بعدمه إذا عدم وقدرته عليه قبل أن يوجده هي قدرته عليه في حال إيجاده ولا يقال إنها قدرة عليه في حال بقائه ورؤيته لآدم وهو في الجنة هي رؤيته له وهو في الدنيا وسمعه لكلام زيد هو سمعه لكلام عمرو من غير تغير واختلاف في شيء من أوصافه ونعوته لذاته.

وقال: **فإن قيل**: كيف يعقل كلام واحد يجمع أوصافاً مختلفة حتى يكون أمراً نهياً خبراً استخباراً ووعداً ووعيداً قيل يعقل ذلك بالدليل الموجب لقدمه المانع من كونه متغايراً مختلفاً على خلاف كلام المحدثين كما يعقل متكلم هو شيء واحد ليس بذي أبعاض ولا أجزاء ولا آلات والذي أوجب كونه كذلك قدمه ووجب مخالفته للمتكلمين المحدثين، وإن كان لا يعقل متكلم هو شيء واحد لا ينقسم ولا يتجزأ في المحدثات فيقال له هذا ليس جواباً عن السؤال فإن السائل قال كيف يعقل أن يكون الواحد الذي لا اختلاف فيه مختلفاً.

فإن هذا مثل قول النصارى هو جوهر واحد وهو ثلاثة جواهر، وما ذكره إنما هو إقامة الدليل على ثبوت ما ادعاه ليس جواباً عن المعارضة وهذه عادة ابن فورك وأصحابه فإنه لما نوظر قدام محمود بن سبكتكين أمير المشرق فقيل له لو وصف

المعدوم لم يوصف إلا بما وصفت به الرب من كونه لا داخل العالم ولا خارجه كتب إلى أبي إسحاق الأسفرائيني في ذلك، ولم يكن جوابهما إلا أنه لو كان خارج العالم للزم أن يكون جسماً، فأجابوا لمن عارضهم بضرورة العقل بدعوى الحجة. قلت: فنظره كذلك في هذا المقام، فإن كون الواحد الذي لا اختلاف فيه ولا تعدد ولا تغاير أصلاً يكون أشياء مختلفة هو جمع بين النقيضين وذلك معلوم الفساد ببديهة العقل، فإذا قيل للشخص هذا الكلام معلوم الفساد ببديهة العقل هل يكون جوابه أن يقيم دليلاً على صحته بل يبين أنه لا يخالف بديهة العقل وضرورته وهو لم يفعل ذلك ولا يمكن أحد أن يفعل ذلك بحق فإن البديهات لا تكون باطلة بل القدح فيها سفسطة وهم دائماً ينكرون على غيرهم مخالفتهم ما هو دون هذا كما سننبه على بعضه.

الوجه السادس والثلاثون: أن يقال إما أن تكون أقمت دليلاً على كونه قديماً واحداً ليس بمتغاير ولا مختلف أو لم تقم فإن لم تقم بطل ذلك وإن أقمت دليلاً فلا ريب أنه نظري إذ ليس من الأمور البديهية الضرورية والعلم بأن الواحد الذي ليس فيه تغاير ولا اختلاف لا يكون حقائق مختلفة ولا موصوفاً بأوصاف مختلفة أومتضادة هو من العلوم البديهية الضرورية، والضروري لا يعارضه النظري لأن الضروري أصله، فالقدح فيه قدح في أصله وبطلان أصله يوجب بطلانه في نفسه، فعلم أن معارضة الضروري بالنظري يوجب بطلان النظري، وإذا بطل النظري المعارض لهذا الضروري لم يكن ألبتة دليلاً صحيحاً وهو المطلوب.

الوجه السابع والثلاثون: أن يقال المانع من ذلك إما قدمه أو شيء آخر وأنت لم تذكر شيئاً آخر والقدم لا دليل لك عليه كما سبق بإيمانه من أنهم لم يقيموا حجة على كونه قديماً كالعلم من كل وجه.

الوجه الثامن والثلاثون: أنه هب أنه قديم فكونه قديماً لا يوجب أن يكون صفة واحدة فإنك تقول أن صفات الرب من العلم والقدرة والسمع والبصر والحياة وغير ذلك قديمة، ولم يكن قدمها موجباً لأن تكون هذه الصفة هي هذه الصفة فمن أين أوجب قدم الأمر أن يكون هو غير النهي، وأن يكون النهي عين الخبر وهلا قلت في أنواع الكلام ما قلته في الصفات كما قاله بعض أصحابك.

الوجه التاسع والثلاثون: أن المحققين من أصحابك يعلمون أنه لا دليل على

نفي سوى ما علموه من الصفات فإنه لم يقم على النفي دليل شرعي ولا عقلي فالنفي بلا دليل قول بلا علم، وعدم العلم ليس علماً بالعدم وعدم الدليل عندنا لا يوجب انتفاء المطلوب الذي يطلب العلم به والدليل عليه، وهذا من أظهر البديهات، وإذا كان كذلك فمن أين لك أن الكلام لا يكون صفات كثيرة ولم أوجبت أن يكون واحداً أو معدوداً بعدد معين، فإن ما ذكرت من قدمه لا يمنع تعدده إذ الصفات عندك متعددة وقديمة، والمعلوم أن القديم هو إله واحد، أما أنه ليس له صفة قديمة فهذا باطل بالضرورة لامتناع وجود موجود لا صفة له كما هو مقدر في غير هذا الموضع وهم يسلمون ذلك وإن لم يسلموا بطل قولهم في مسألة الكلام بالكلية.

الوجه الأربعون: إن قولك يعقل ذلك بالدليل الموجب لقدمه المانع من كونه متغايراً مختلفاً يقال لك الدليل على قدمه لا يوجب كونه معنى واحداً كما تقدم وإذا لم يوجب كونه معنى واحداً لم يوجب أن يكون الأمر هو النهي وهو الخبر وهو الاستخبار وقولك بعد هذا بالدليل المانع من كونه متغايراً مختلفاً يقال لك إذا لم تقم الدليل على أن هذا هو هذا بل علم أن هذا ليس هو هذا فيقال فيه ما يقال في السمع والبصر وإن اشتركا في مسمى الادراك فليس أحدهما هو الآخر ثم هل يقال أحدهما غير الآخر أو يخالف له أو يقال ليس بغير له ولا مخالف له أو لا يقال لا هذا ولا هذا أو يقال هذا باعتبار وهذا باعتبار وهذا باعتبار هذه منازعات لفظية بين الناس وكل قول يختاره فريق والمنازعات في الألفاظ التي لم ترد بها الشريعة لا حاجة بنا إليها بل المقصود المعنى نعم إذا كان اللفظ شرعياً كنا مأمورين بحفظ حده كما قال تعالى: ﴿ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْراً وَنِفَاقاً وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُواْ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ﴾(٢٤٩) وإذا كان الأمر كذلك علم أن قولك بالدليل الموجب لقدمه المانع من كونه متغايراً مختلفاً دعوى مجردة لا حقيقة لها.

الوجه الحادي والأربعون: إن قولك على خلاف كلام المحدثين يقال لك كونه على خلاف كلام المحدثين لا يسوغ ما يعلم بالعقل امتناعه كاجتماع النقيضين وكون الواحد الذي لا تغاير فيه ولا اختلاف حقائق مختلفة معلوم الفساد ببديهة العقل وكون صفة الله على خلاف صفة المخلوقين لا يسوغ هذا الممتنع.

---

(٢٤٩) سورة التوبة، الآية: ٩٧.

الوجه الثاني والأربعون: إن قولك على خلاف كلام المحدثين إن عنيت به أن حقيقة كلام الله ليست كحقيقة كلام المخلوقين كما أنه هو كذلك وسائر صفاته كذلك فهذا حق لكن لا يفيدك فإن كونه كذلك لا يوجب أن يثبت ما يعلم بالعقل انتفاؤه فإن ما يعلم بالعقل انتفاؤه لا يثبت شاهداً ولا غائباً وكون الواحد الذي لا تغاير فيه ولا اختلاف هو حقائق مختلفة معلوم الفساد بالعقل فلا يثبت لله ولا لغيره وإن عنيت بقولك على خلاف كلام المحدثين شيئاً غير ذلك وهو أن كونه معنى قائماً بالنفس أو كونه ليس بحرف ولا صوت هو مخالف في ذلك لكلام المحدثين فليس الأمر عندك كذلك فإن القديم والمحدث يشتركان في هذا الوصف عندك وإن عنيت أنه واحد وكلام المخلوقين ليس بواحد فيقال هذا هو محل النزاع فما الدليل على أنه مخالف لكلام المحدثين من هذا الوجه يقرر ذلك.

الوجه الثالث والأربعون: وهو أن الكلام والعلم والقدرة وسائر الصفات يجمع هؤلاء وغيرهم بينها وبين الصفات المخلوقة من وجه ويفرقون بينها من وجه كما يجمع بين الوجود القديم الواجب القائم بنفسه الخالق وبين الوجود الممكن المخلوق من وجه ويفرق بينهما من وجه ولهذا يجمعون بين الشاهد والغائب بالحد والدليل والعلة والشرط فيقولون حد العالم من قام به العلم والحقائق لا تختلف شاهداً ولا غائباً والعلم والقدرة مشروطان بالحياة في الشاهد والغائب والأحكام دليل على العلم في الشاهد والغائب ويقول من يثبت الأحوال منهم العلم موجب لكون العالم عالماً وذلك لا يختلف في الشاهد والغائب وإذا كان الأمر كذلك فمخالفة كلامه لكلام المخلوقين من وجه لا يقتضي أن يكون واحداً إن لم تبين أن تلك المخالفة موجبة لوحدته وأنت لم تذكر ذلك ولا سبيل إليه أكثر مما ذكرت إنك قسته على المتكلم فقلت يجب أن يكون واحداً لأن المتكلم واحد وسنتكلم على ذلك.

الوجه الرابع والأربعون: إنك اعتمدت في كون الكلام معنى واحداً قديماً على قياسه على المتكلم فلما قيل لك كيف يعقل كلام واحد يجمع أوصافاً مختلفة حتى يكون أمراً نهياً خبراً استخباراً وعداً ووعيداً قلت يعقل ذلك بالدليل الموجب لقدمه المانع من كونه متغايراً مختلفاً على خلاف كلام المحدثين كما يعقل متكلم هو شيء واحد ليس بذي أبعاض ولا أجزاء ولا آلات وإن كان لا يعقل متكلم هو شيء

واحد لا ينقسم ولا يتجزأ في المحدثات فقولك كما يعقل متكلم هو شيء واحد وإن كان لا يعقل متكلم هو شيء واحد في المحدثات أي كما يعقل هذا في الموصوف فليعقل في صفته ذلك فيقال لك لا يخلو إما أن يكون الدليل الحق قد دل على هذه الوحدة التي أثبتها للمتكلم أو لم يدل عليها فإن لم يدل عليها كنت قائساً لدعوى على دعوى بلا حجة وكانت المطالبة لك واحدة فصارت اثنتين وإن دل عليها فيقال لك وحدة الموصوف علمت بذلك الدليل الدال عليها فمن أين يجب إذا علم أن الموصوف واحد أن يكون كلامه معنى واحداً، مع أن هذا الموصوف الواحد موصوف عندك وعند عامة المثبتة بصفات متعددة، فلم يلزم من وحدته في نفسه وحدة صفته فلم لزم من وحدته وحدة كلامه بلا حجة.

الوجه الخامس والأربعون: إن ما ذكرته في هذا الجواب إما أن تذكره لأثبات كون الكلام معنى واحداً أو لامكان أن المعنى الواحد يكون حقائق مختلفة قياساً على الموصوف فإن كان لإثبات الأول فليس ذلك بحجة أصلاً إذ مجرد كون الموصوف واحداً لا يفيد أن تكون صفته معنى واحداً وهذا معلوم بالضرورة والاتفاق وهو يسلم ذلك وأيضاً فإن هذه الحقيقة لا تفيد إمكان ذلك كما سنبينه فإن من لا يفيد ثبوت ذلك ووجوده أولى وأحرى وإن كان ذكره لبيان إمكان ذلك فيقال لك ليس كلما أمكن في الموصوف أمكن في الصفة ولا كلما يمتنع في الصفة يمتنع في الموصوف وهذا معلوم فإن لم يبين أنه يلزم من كون الموصوف واحداً بهذه الوحدة التي اثبتها أن تكون صفته يمكن فيها ما أثبته لم يكن ما ذكرته كلاماً مفيداً ولا قولاً سديداً.

الوجه السادس والأربعون: أن يقال لك قياسك الوحدة التي أثبتها للكلام على الوحدة التي أثبتها للمتكلم قياس للشيء على ضده لا على نظيره وذلك أنك جعلت الكلام معنى واحداً وهذا المعنى الواحد هو حقائق مختلفة هو الأمر والنهي والخبر والاستخبار لم تقل إن الأمر والنهي والخبر والاستخبار صفات قائمة بالكلام كالصفات القائمة بالمتكلم ولا يمكنك أن تقول ذلك لأن الصفة لا تقوم بالصفة بل هما جميعاً يقومان بالموصوف فلو قلت ذلك لكان الأمر والنهي والخبر صفات مختلفة قائمة بالله وذلك الذي قررت منه ولكن هذا يناسب قول من قال الكلام صفات والرب الواحد لم تقل أنه في نفسه شيئان بل قلت إنه ليس بذي أبعاض ولا أجزاء فكان نظير هذا أن

نقول الكلام ليس بذي أبعاض ولا أجزاء وليس هو مع ذلك حقائق مختلفة فليس هو في نفسه أمراً ولا خبراً ولا استخباراً كما تقول مثل ذلك الموصوف ولعل هذا هو الذي لحظه ابن كلاب إذ كان أقدم وأحذق من الأشعري حيث لم يصف الكلام في الأزل بأنه أمر ونهي وخبر واستخبار وجعل ذلك أموراً نسبية تعرض له وهذا أقرب إلى المعقول وطرد أصولهم في قول الأشعري فإن هذا باطل فأما أن يكون الموصوف عندك واحداً بمعنى أن ليس بذي أبعاض وليس هو عندك حقائق مختلفة بل موصوفاً بصفات ثم يقول الكلام هو معنى واحد ليس بذي أبعاض وهو حقائق مختلفة أمر ونهي وتقول هو في ذلك مثل الموصوف فهذا من فساد القياس والتلبيس على الناس.

الوجه السابع والأربعون: أن يقال كون الشيء الواحد ليس بذي أبعاض إما أن يكون معقولاً أو لا يكون فإن لم يكن معقولاً بطل كلامك وإن كان معقولاً لزم أن يعقل صفة ليست بذات أبعاض فإن مالا يتبعض يقوم به مالا يتبعض وأما أن يعقل شيء واحد هو بعينه حقائق مختلفة لأنه عقل شيء واحد لا يتبعض فهذا لا يلزم وغاية ما يقوله أن يقول الأمر والنهي والخبر أما أن تكون أقسام الكلام وأبعاضه أو لا تكون فإذا لم تكن أقسامه وأبعاضه صح مذهبنا ونحن غرضنا ان نثبت انها ليست أقسامه وأبعاضه لأن الموصوف ليس بمتبعض ولا منقسم فيكون صفة ليست متبعضة ولا منقسمة فيقال له لم تقم حجة على أنها ليست أبعاضه وأقسامه وغاية ما ذكرت إنما يفيد إنه إذا كان الموصوف غير متبعض عقل في صفته أنها غير متبعضة ولم تبين أن هذا يفيد مطلوبك وهو لا يفيده لأنه لم يثبت انه واحد، وليس تبعض الكلام كتبعض الموصوف كما سنبينه إن شاء الله ثم إن تبعض الصفة إنما يراد به تعددها وهذا ممكن عندك فهذه ثلاثة أوجه نبهنا عليها وهي مبسوطة في سائر الوجوه.

الوجه الثامن والأربعون: إن كون القديم عندهم ليس بمنقسم ولا متبعض معناه أنه شيء واحد في الخارج ليس بذي أبعاض وليس بمنقسم قسمة الكل إلى أجزائه كانقسام الانسان إلى أبعاضه وأعضائه وإن كان هو سبحانه أيضاً ليس بجنس كلي ينقسم إلى أنواعه ومعنى كون الكلام ليس بمنقسم يراد به شيئان أحدهما أنه ليس بذي أجزاء وأبعاض.

والثاني أنه ليس من الكليات التي تنقسم إلى أنواعها وأشخاصها كانقسام جنس

الانسان إلى أنواعه وانقسام جنس الموجود إلى القديم والمحدث وكذلك جنس العلم والكلام وغيرهما إلى القديم والمحدث وهذه القسمة والتبعيض ليست هذه بوجه من الوجوه في العالم فإن هذا نفي للقسمة عن شيء واحد موجود في الخارج وذاك نفي للقسمة عن كلي لا يوجد في الخارج كلياً بحال فإنه ليس في الخارج إنسان كلي ينقسم، ولا وجود كل ينقسم، ولا علم، أو كلام كلي ينقسم.

ومن المعلوم أنه لم يقصد نفي هذا وإن قصد نفيه فهذا مما لا ينازعه فيه عاقل لا في كلام المخلوق ولا في كلام الخالق فليس في الوجود الخارجي كلام كلي هو بعينه ينقسم إلى أمر ونهي بل إن كان أمراً لم يكن نهياً وإن كان نهياً لم يكن أمراً ولهذا يجب في الكلي المقسوم أن يقال اسمه على أنواعه وأقسامه فيسمى كل واحد من أفراد الإنسان إنساناً وكل واحد من آحاد الكلام كلاماً وكل واحد من آحاد العلوم أنه علم وهذا الفرق هو الفرق الذي يذكره الناس لمتعلم العربية في أول التعليم فيقولون من قال الكلام ينقسم إلى اسم وفعل وحرف فإنه يريد قسمة الكل إلى أجزائه وأبعاضه.

وأما من أراد تقسيم الجنس فإنه يقول الكلمة تنقسم إلى اسم وفعل وحرف فإن الجنس إذا قسم إلى أنواعه أو أشخاص أنواعه أو النوع إذا قسم إلى أشخاصه كان اسم المقسوم صادقاً على الأنواع والأشخاص وإلا فليست بأقسام له وسواء أراد ذلك أو لم يرده فأي نوعي القسمة أراد فإن في كل واحد من نوعيها لا يكون هذا القسم هو هذا القسم فلا يقول أحد أن الكلام الكلي المنقسم إلى أمر ونهي الأمر فيه هو النهي ولا أن الكلام الموجود المعين المنقسم إلى أبعاضه كالامر والنهي أو الاسم والفعل والحرف يكون الأمر فيه هو النهي والاسم فيه هو الحرف فإنهم اختاروه من القسمين كان قولهم مخالفاً للبديهة المتفق عليها بين العقلاء.

الوجه التاسع والأربعون: إن حقيقة قولهم نفي القسمين جميعاً عن كلام الله فإن المعقول في الكلام سواء قدر كلياً أو موجوداً معيناً أن منه ما هو أمر ومنه ما هو خبر فإذا أريد قسمة الكل قبل الكلام والقول ينقسم إلى الأمر والنهي فيكون الأمر موجوداً والنهي موجوداً وكلاهما يقال له كلام ويقال له قول وأما كلام هو بعينه موجود في الخارج وهو بعينه أمر ونهي فهذا لا يكون وإذا أريد قسمة الكلي قيل هذا الكلام

الموجود منه ما هو أمر ومنه ما هو نهي وهم يقولون كلام الله ليس بعضه أمراً وبعضه نهياً ولا بعضه خبراً فإن ذلك يقتضي ثبوت الابعاض له ولا بعض له ولا هو أيضاً كلياً ينقسم إلى الأمر والنهي فإن ذلك يقتضي أن يكون الأمر غير النهي بل هو عندهم معنى واحد موجود في الموصوف هو الأمر والنهي والخبر.

وأما الموصوف فإن ظهور انتفاء القسمة الأولى عنه لا يحتاج إلى بيان فإنه ليس وجوداً كلياً ينقسم إلى القديم والمحدث والواجب والممكن والخالق والمخلوق فإن هذا قول بعدمه إذا الكلي لا وجود له في الخارج وقول مع ذلك بأنه يكون خالقاً ويكون مخلوقاً وقديماً ومحدثاً أي بعض أنواعه هو الخالق وبعض أنواعه المخلوق ومعلوم أن الذي هو كذلك ليس هو الخالق القديم سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

نعم الزنادقة الالحادية يقولون إن الرب هو الوجود وهم على قولين أحدهما أنه هو الوجود المطلق الذي لا يتعين وهذا قول القونوي فعلى هذا القول ينقسم إلى حيوان ونبات وأرواح وأجسام لكن لا ينقسم إلى واجب وممكن وخالق ومخلوق بل الوجود الكلي المطلق هو الواجب الخالق وهذا قول بتعطيل الصانع وجحوده سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً ولا يقول عاقل إنه الوجود المطلق الثابت للواجب المتميز بنفسه عن الممكن فإن هذا إنما قاله لكونه لا يثبت الواجب متميزاً عن الممكن بنفسه فإذا لزمه ثبوت واجب متميز لزم تناقضه ومع هذا فهم من أكثر الخلق تناقضاً وهم مخلطون تخليطاً عظيماً مع اشتراكهم فيما هم فيه من أظلم الخلق من الشرك بالله والتعطيل فلا يبعد على بعضهم أن يقول ذلك لا سيما إذا فرقوا بين تجلية الذاتي وتجلية الأسماء فقد يقولون التجلي الذاتي هو الواجب والأسمائي هو الممكن ويقولون هو الوجود المطلق المقول على الواجب والممكن والقول الثاني يقولون هو نفس الوجود وأن الموجودات أبعاضه وأجزاؤه لا أنواعه. وهؤلاء جعلوه موجوداً لكن جعلوه هو المخلوقات بعينها والأولون لم يجعلوه موجوداً في الخارج لكن جعلوه المطلق الذي يوجد في الخارج معيناً لا مطلقاً، ثم مع ذلك هل للممكنات أعيان ثابتة في العدم سوى وجوده أم هو عين الممكنات على قولين والأول قول صاحب الفصوص منهم والثاني قول أتباعه كالقونوي والتلمساني وغيرهما.

لكن قول هؤلاء وإن أضل طوائف من أذكياء الناس وعبادهم ووقع تعظيمهم في نفوس طوائف كثيرة من العلماء والعباد والملوك تقليداً وتعظيماً لقولهم من غير فهم لقولهم فكل مسلم بل كل عاقل إذا فهم قولهم حقيقة علم أن القوم جاحدون للصانع مكذبون بالرسل والشرائع مفسدون للعقل والدين وليس الغرض هذا الكلام فيهم فإن الاشعرية لا تقول بهذا وحاشاها من هذا، بل هم من أعظم الناس تكفيراً ومحاربة لمن هو أمثل من هؤلاء وإنما هؤلاء من جنس القرامطة والباطنية ومن قال من أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية ومن الفلاسفة ليس بمنقسم فإن هذا المعنى هو أظهر فساداً عندهم من أن يكون هو مرادهم بل يريدون أنه موجود في الخارج متميز بنفسه وأنه مع ذلك ليس له أجزاء وأبعاض وقد يقول نفاة الصفات من الفلاسفة وغيرهم كابن سينا وغيره أن واجب الوجود ليس له أجزاء لا أجزاء حد ولا أجزاء كم، ومراده بذلك أنه ليس له صفة كالعلم والقدرة ولا بعض كالجسم، وهو يقول إنه موجود متميز عن الممكنات ولكن يقول هو وغيره من أهل الكلام من المعتزلة ومن اتبعهم من الأشعرية فيه ما يوجب أن يلزمهم قول أولئك الاتحادية فإنه يقول هو الوجود المطلق ويصفه بالصفات السلبية التي لا تنطبق إلا على المعدوم كالوجود المطلق الكلي الذي لا وجود له في الخارج لكن لازم قول الناس ليس هو نفس قولهم الذي قصدوه.

وتحقيق الأمر أن هؤلاء يجمعون بين إثبات الباري ونفيه وبين الإقرار به وإنكاره ولا يقرون بأنه وجود المخلوقات وأما أولئك الاتحادية فمع تناقضهم صرحوا بأنه وجود المخلوقات والمقصود هنا أن الباري تعالى وإن كانت هذه القسمة والتبعيض منتفية عنه فقولهم إنه واحد ليس بذي أبعاض معناه عندهم أنه واحد متميز عن غيره موجود لا بعض له وإذا كان كذلك ومن أصلهم أن كلام الله شيء موجود قائم بالمتكلم لا يتبعض ولا ينقسم أي ليس منه ما هو أمر ومنه ما هو نهي ومنه ما هو خبر بحيث يكون ليس هذا هو هذا بل الذي هو الأمر هو النهي وهو الخبر والباري عندهم شيء واحد أي ليس بجسم ذي أبعاض وأحد هذين النوعين ليس من جنس الآخر لأنه إنما يصلح أن يستدل بنفي هذا التبعيض أن لو كان بعض الكلام يقوم ببعض وبعضه يقوم ببعض آخر فيقال يلزم من نفى تبعض الموصوف نفي تبعض الصفة القائمة به بل إذا قيل إن الكلام حقائق فكل حقيقة تقوم بالموصوف قياماً مطلقاً كما تقوم به الحياة والعلم

والقدرة وغير ذلك قياماً مطلقاً لكان هذا معقولاً مقبولاً. فعلم أنه وإن عقل متكلم واحد ليس بذي أبعاض وأجزاء فإنه لا يلزم أن يعقل كلام هو معنى واحد هو الأمر والنهي وأن هذا شيء غير هذا.

الوجه الخمسون: إن ما ذكره من كون الموصوف شيئاً واحداً ليس بذي أبعاض يصلح أن يحتج به على إمكان أن تكون صفته واحدة ليست بذات أبعاض ولا اجزاء فإذا قام به علم أو علوم أو قدرة أو قدر أو كلام أو كلمات أو غير ذلك قيل في كل صفة تقوم به أنها ليست ذات اجزاء وأبعاض فإذا قام به أو أمر وأخبار كان كل أمر وكل خبر غير متبعض ولا متجزىء أما أنه يصلح أن يحتج به أن هذه الصفة هي هذه الصفة مثل أن يقال أن الأمر هو الخبر والسمع هو البصر فهذا باطل ثم يقال.

الوجه الحادي والخمسون: إن وحدته إما أن تصحح هذا بأن يقال هذه الصفة هي هذه الصفة أو لا تصحح ذلك فإن صححته صح أن يقال السمع هو البصر وهما جميعاً العلم وهو القدرة وهي الحياة وإن لم يصح ذلك لم يصح أن يقال الأمر بالصلاة هو الأمر بالزكاة فضلاً عن أن يقال الأمر بالصلاة هو الخبر عن سجود الملائكة لآدم.

الوجه الثاني والخمسون: أن يقال ما تعني بقولك كما يعقل متكلم هو شيء واحد ليس بذي أبعاض ولا أجزاء ولا آلات أتعني بذلك أنه لا يتفرق ولا ينفصل منه شيء عن شيء بل هو صمد سبحانه وتعالى أم تعني به أنه لا يتميز منه في العلم شيء من شيء فإن عنيت الأول فهو حق لكن لا يفيدك ذلك فإن هذا لا يستلزم أن لا يكون له كلام متعدد وإن عنيت الثاني قيل لك لا ريب أنك تسلم أنه يمكن العلم ببعض صفاته دون بعض كما تعلم قدرته ولا تعلم علمه وتعلم وجوده ولا تعلم وجوبه ولا ريب أن المعلوم هو هذا الذي ليس بمعلوم فهذا إقرار منك بثبوت التبعض والتجزيء بهذا الاعتبار ثم العلم إن لم يكن مطابقاً للمعلوم كان جهلاً فلا بد أن تكون هذه الحقائق متميزة في ذواتها وهذا صريح فيما أنكرته ولا بد لكل موجود من مثل هذا فإنه ما من موجود إلا ويمكن أن يعلم منه شيء دون شيء وذلك يستلزم ثبوت حقائق ليست هذه هي هذه وهذا لازم لكل أحد حتى نفاة الصفات يقرون بثبوت المعاني التي هي هذه وإذا كان التبعيض بهذا الاعتبار ثابتاً لم يمكنك إنكار التبعيض مطلقاً بل علم

بالضرورة والاتفاق أن منه شيئاً ليس هو الشيء الآخر أما الصفاتية فيقرون بذلك لفظاً ومعنى وهو الحق والكلابية والأشعرية منهم.

وأما نفاة الصفات فإنهم أيضاً مضطرون إلى الإقرار بذلك فإن أخذوا يقولون بل هذا هو هذا كما يقوله المتفلسفة في العاقل والمعقول والعقل وفي الوجود والوجوب وكما يقوله المعتزلة وكما يقوله أبو الهذيل أن العلم والقدرة هو الله ونحو ذلك فمن المعلوم أن فساد هذا من أظهر البديهيات في العقول ثم إذا التزموا ذلك كان لكل من نازع أن يقول فيما أنكروه كما قالوه فيما أقروا به فيقول المجسم أنا أقول ان هذا الجانب هو هذا الجانب كما يقوله من يقول مثل ذلك في الجوهر الفرد ويقول الصفاتية كلهم نحن نقول العلم هو القدرة والقدرة هي السمع والبصر ويقول الأشعرية للمعتزلة نحن نقول الأمر هو النهي ويقول القائلون بالحروف والصوت نحن نقول الباء هي السين وأمثال ذلك كثير وإن قالوا بل لا نقول في هذين أن أحدهما هو الآخر ولا غيره أو هما متغايران باعتبار دون اعتبار أو نحو ذلك كان القول فيما نوزعوا فيه من التبعيض نظير القول فيما أقروا به وهذا كلام متين لا انفصال عنه بحال وقد بسطناه في الكلام على تأسيس الرازي.

الوجه الثالث والخمسون: قوله كما يعقل متكلم هو شيء واحد ليس بذي أبعاض والذي أوجب كونه ذلك قدمه. يقال لكن من أين في قدمه أن يكون كذلك وأنت لم تذكر ذلك وقد تكلمنا في تخليص التلبيس على جميع ما احتجوا به في هذا الباب وبينا لكل من له أدنى فهم أن جميع حججهم داحضة وتكلمنا على طريقهم المشهور الذي أثبتوا به حدوث الأجسام وبينا اتفاق السلف على فسادها فإنها فاسدة في العقل أيضاً.

الوجه الرابع والخمسون: إن حجتهم على إنكار تكلم الله بالحروف ينقض ما احتجوا به على هذا الكلام النفساني فيلزمهم أحد الأمرين إما إنكار ما أثبتوه من الكلام النفساني أو الإقرار بما أنكروه من التكلم بالحروف قال القاضي أبو بكر الباقلاني في كتاب النقض وهو في أربعين سفراً وقد تكلم في مسألة القرآن في ثلاث مجلدات وتكلم على القائلين بقدم الحروف وقال من زعم أن السين من بسم بعد الباء والميم بعد السين والسين الواقعة بعد الباء لاأول له فقد خرج عن المعقول إلى أجحد

الضرورة فإن من اعترف بوقوع شيء بعد شيء فقد اعترف بأوليته.

فإن ادعى أنه لا أول لما له أول سقطت مكالمته وأما من زعم أن الرب سبحانه تكلم بالحروف دفعة واحدة من غير ترتيب ولا تعاقب فيها فيقال لهم الحروف أصوات مختلفة لا شك في اختلافها وقد اعترف خصوصاً باختلافها وزعموا أن لله ضروباً من الكلام متغايرة مختلفة على اختلاف اللغات والمقاصد في العبارات وكل صوتين مختلفين من الأصوات متضادان يستحيل إجتماعهما في المحل الواحد وقتاً واحداً كما يستحيل اجتماع كل مختلفين من الألوان والذي يوضح ذلك ويكشفه إنا كما نعلم استحالة قيام السواد والبياض بمحل واحد جميعاً. فكذلك نعلم استحالة صوت خفيض وصوت جهوري بمحل واحد في وقت واحد جميعاً، وهذا واضح لاخفاء فيه والمختلف من الأصوات يتضاد كما أن المختلف من الألوان يتضاد والرب سبحانه واحد، ومتصف بالوحدانية متقدس عن التجزىء والتبعض والتعدد والتركيب والتألف، وإذا تقرر ما قلناه استحال قيام أصوات متضادة بذات موصوفة بحقيقة الوحدانية. وهذا ما لا مخلص لهم منه.

فإن تعسف من المقلدين متعسف وأثبت الرب سبحانه جسماً مركباً من أبعاض متألفاً من جوارح نقلنا الكلام معه إلى أبطال التجسيم وإيضاح تقدس الرب عن التبعيض والتأليف والتركيب، فيقال له هذا بعينه وأرد عليك فيما أثبته من المعاني، وهو المعنى القائم بالذات، فإن الذي نعلمه بالضرورة في الحروف نعلم نظيره بالضرورة في المعاني، فالمتكلم منا إذا تكلم ببسم الله الرحمن الرحيم، فهو بالضرورة ينطق بالإسم الأول لفظاً ومعنى قبل الثاني، فيقال في هذه المعاني نظير ما قاله في الحروف.

فيقال من اعترف بأن معنى اسم الرحمن الرحيم بعد معنى بسم الله، وادعى أن هذا المعنى لا أول له، فقد خرج عن المعقول إلى جحد الضرورة، وإن زعم أن الرب تكلم بمعاني الحروف دفعة واحدة من غير تعاقب ولا ترتيب، قيل له معاني الحروف حقائق مختلفة، لا شك في اختلافها، فإن المعنى القائم بنفس المتكلم المفهوم من الحمد لله رب العالمين، ليس هو المعنى القائم بالنفس المفهوم من تبت يدا أبي لهب، ولا شك في أن المعنى في صيغ الأمر ليس هو المعنى في صيغ

الأخبار، فأما أن يسلم هذا أو يمنع فإن سلم كما سلم بعضهم أن الكلام خمس حقائق تكلم معه حينئذ وإن لم يسلم قيل له العلم باختلاف هذه المعاني ضروري بديهي ليس هو بدون العلم بتعاقب الحروف والمعاني، ولا بدون العلم باختلاف الأصوات بل أصوات المصوت الواحد أقرب تشابهاً من المعاني القائمة بنفسه وهذا الأمر محسوس، ومن أنكره سقطت مكالمته أبلغ مما تسقط مكالمة ذاك، وحينئذ فيقال له هذه المعاني المختلفة متضادة في حقنا فإنا نجد من نفوسنا أنها عند تصور معاني كلام لا يمكنها أن تتصور معاني كل كلام، كما نجد من نفوسنا أنا عند التكلم بصوت لا يمكننا أن نتكلم بصوت آخر، فإن كان هذا الامتناع لذات المعنيين والصورتين امتنع أن يقوم ذلك بمحل واحد وإن كان لعجزنا عن ذلك كما نعجز عن استحضار علوم كثيرة لم يجب أن يكون ذلك ممتنعاً في حق الله ولا ممتنعاً أن يخلق الله فيما شاء من المخلوقات معاني كثيرة مختلفة وأصواتاً كثيرة مختلفة.

قوله وكل صوتين مختلفين من الأصوات متضادان يستحيل اجتماعهما في المحل الواحد وقتاً واحداً، فيقال له أما الذي نجده فإنا لا يمكننا أن نجتمع بين صورتين في محل واحد وقتاً واحداً سواء كانا مختلفين أو متماثلين، فليس الامتناع في ذلك لأجل اختلاف الأصوات، وكذلك لا يمكننا أن نستحضر في قلوبنا المعاني الكثيرة في الوقت الواحد في الزمن الواحد سواء كانت مختلفة أو متماثلة وإن قدرنا أن نجمع من المعاني في قلوبنا ما لا نقدر على أن نجمع لفظه من الأصوات.

فلا ريب أن القلب أوسع من الجسد لكن لا بد أن يجد كل أحد نفسه يمتنع أن يجتمع فيها معانٍ كثيرة في وقت واحد، كما يمتنع أن يجمع بين صورتين في محل واحد وقياس الأصوات بالمعاني وهي مطابقة لها وقوالب لها أجود من قياسها بالألوان وما ألزموه في المعاني من أنها معنى واحد هو الأمر والنهي والخبر ليس في مخالفته لبديهة العقول بدون أن يقال يكون حرف واحد هو الباء والسين وإذا لم يقل هذا وهو نظيره فلا ريب أن أقول بجواز اجتماعهما في المحل الواحد أقرب إلى المعقول من كون الأمر هو النهي وهما الخبر فالقول باجتماع الصفتين المتضادتين في محل واحد أقرب من القول بأن إحداهما الأخرى.

ومن قال الكلام هو الأمر والنهي والخبر، وأنها كلها مجتمعة قائمة بمحل واحد

فكيف يمتنع أن يقول باجتماع حروفها في محل واحد؛ ومما يؤيد هذا أنه على أصل القاضي أبي بكر وهو فحل الطائفة أن النسخ رفع الحكم بعينه وهذا اختيار الغزالي، وهو قول ابن عقيل وغيره من المحققين فيكون سبحانه قد أمر بشيء ونهى عن نفس ما أمر به كما في قصة الذبيح، والأمر بالشيء مضاد للنهي عنه في فطر العقول أعظم من مضادة السواد للبياض فإذا كانوا يلتزمون مثل ذلك حتى يجعلون الضدين شيئاً واحداً كيف يمنعون اجتماع حرفين أو صوتين وذلك أقرب إلى المعقول، وهذا الكلام لازم لجماعتهم فإنهم حكوا عن القائلين بقدم الحروف والأصوات، هل هي متعاقبة أو يتكلم بها دفعة واحدة قولين.

كما قال أبو المعالي فيما ذكره أبو عبدالله القرطبي: أن كلام الله منزه عن الأصوات.

الوجه الخامس والخمسون: إن هؤلاء المنبتين للحروف القديمة قالوا ما هو أقرب إلى المعقول من قول أهل المعنى الواحد القديم الذي هو الأمر والخبر فقالوا الترتيب والتعاقب نوعان ترتيب وجودي زماني كترتيب الابن على الأب واليوم على الأمس، ولا ريب أن هذا يمتنع في القديم الأزلي، والثاني: ترتيب ذاتي حقيقي ليس بزماني كترتيب الصفات على الذات، والعلم على الحياة والمعلول على علته المقارنة له إذا قدر ذلك فإنا نعقل هنا ترتيبات وتقدماً وتأخراً بالذات دون الوجود والزمان.

وهذا كما لو فرض مصحف كتب آخره قبل أوله، فإنه يعلم أن أول السورة متقدم على آخرها بالذات، وإن كان قد كتب بعده قالوا والكلام حروفه ومعانيه مترتب في حق الله بهذا الاعتبار لا بالترتيب الزماني، كما يوجد في قراءة القارئين من ترتيب المعاني والألفاظ جميعاً في الزمان، وهذا الترتيب لا ينافي قدمه ولا ريب أن ما في هذا من إثبات تعدد المعاني لتعدد الحروف والحكم عليهما بحكم واحد وإثبات القدم على هذا الوجه أقرب إلى المعقول من جعل الحقائق المختلفة معنى واحداً ثم التفريق بين المعنى والحروف بالتحكيم، فإن هذا فيه جمع بين المختلفين بجعلهما شيئاً واحداً وتفريق بين الشيئين فيما اشتركا فيه.

الوجه السادس والخمسون: أن نقول قولكم يستحيل اجتماع الصوتين في المحل الواحد وأثبتم ذلك شاهداً وغائباً، ومن المعلوم أن وحدة الباري عندكم لا

تناسب وحدة غيره، وليس ذلك عندكم كوحدة الأجسام، وليس عندكم في الشاهد ما هو واحد من كل وجه إلا الجوهر الفرد عند من يقول به فقولكم بعد هذا يستحيل اجتماع الصوتين المختلفين في المحل الواحد وقتاً واحداً كما يستحيل اجتماع اللونين مع أنه لا واحد يفرض ذلك فيه شاهداً إلا الجسم، وذلك مستلزم لكون الجسم واحداً فيقال هب أن الجسم لا يقبل اجتماع صوتين مختلفين، كما لا يقبل معنى واحداً يكون أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً، فهلا قلتم أن الواحد الذي ليس بجسم يمكن اجتماع أصوات فيه كما قلتم إنه يقوم به معنى واحد هو حقائق مختلفة، فلما قيل لكم كيف يعقل هذا قلتم يعقل ذلك بالدليل الواجب لقدمه المانع من كونه متغايراً مختلفاً كما يعقل متكلم هو شيء واحد ليس بذي أبعاض.

ومعلوم أن الأدلة الدالة على قدم الكلام عند التحقيق لا تفرق بين المعاني والحروف وإنما فرقتم لمعارض أخرج الحروف عن ذلك وهو ما اعتقدتموه من وجوب حدوثها كما ذكرتم هنا، وهذا الدليل يلزم أقوى منه في المعاني، فلو قلتم نعقل حروفاً مجتمعة أو أصوات مجتمعة في محل واحد بالدليل الدال على ذلك إذ كان ذلك الواحد ليس بذي أبعاض حتى يكون القائم بهذا البعض مغايراً للقائم بالبعض الآخر، وإذا لم تجب المغايرة فيما قام به لم يمتنع أن يقوم به الصوت الذي هو بالنسبة إلى غيره أصوات إذ الاختلاف فرع للتغاير، فما لا تغاير فيه يمتنع الاختلاف فيه، فإذا كان ما يقوم به لا يغاير فإن لا يختلف أولى وأحرى ففرض قيام صوتين مختلفين به والحال هذه يمتنع على ما أصلتموه.

الوجه السابع والخمسون: إن اجتماع العلم بالشيء والرؤية في محل واحد في وقت واحد ممتنع في حقنا، وكذلك العلم به وسمعه، ومع هذا فقد أثبتم الباري يعلم الموجودات ويراها، والعلم والرؤية قائمان بمحل واحد عندكم، وأيضاً فعند الأشعري والقاضي وسائر أئمتهم أو الوجه واليدين والصفات قائمة بذات الله التي لا تنقسم كقيام العلم والسمع والبصر والقدرة، ومن المعلوم أن قيام القدرة واليدين في محل واحد ممتنع عندنا. بل عندنا أن اليدين محل القدرة، فإذا أثبتم يداً ووجهاً وصفتموهما بذلك فما المانع من ثبوت حروف وأصوات ويمكنكم أن تقولوا أنها ليست من جنس هذه الأعراض القائمة بالمخلوقين فلا يجب أن يحكم فيها بحكمها.

الوجه الثامن والخمسون: إن قوله الرب واحد ومتصف بالوحدانية متقدس عن التجزيء والتبعيض والتعدد والتركيب والتأليف يستحيل قيام أصوات متضادة بذات موصوفة بحقيقة الوحدانية، يقال له هذا يلزمك في سائر الصفات فإن الذات التي لا يتميز في العلم منها شيء من شيء يمتنع أن يقوم بها صفات كالعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر، إذ ذلك يوجب من التعدد والتركيب والتأليف والتجزيء والتبعيض نظير ما نفاه وهو من حجة نفاة الصفات عليه. ولما قال له مخالفة لا نعقل الحياة والعلم والقدرة يقوم إلا بجسم، ولا يعقل اليد والوجه إلا بعضاً من جسم قال لا يجب.

هذا كما لا يجب إذا لم نعقل حياً عالماً قادراً إلا جسماً أن يكون الغائب كذلك فألزم مخالفة إثباته لحي عالم قادر في متصف بهذه الوحدة التي وافق خصمه عليها ومعلوم أن هذا كله في مخالفة صريح العقل سواه فكونه لا يتميز منه شيء من شيء يأبى أن يكون حياً عالماً قادراً إذ هذه الأشياء مستلزمة لمعاني يتميز بعضها عن بعض بل يأبى ثبوت موجود مطلقاً سواء كان قديماً أو حادثاً إذ لا بد للموجود من أمور متميزة فيه وذلك مستلزم لثبوت ما نفاه فهذا التوحيد الذي ابتدعوه هو التعطيل المحض وهو تشبيه الباري بالمعدومات.

الوجه التاسع والخمسون: قولك لأنه مقدس عن التجزي والتبعيض والتعدد والتركيب والتأليف. يقال هذه ألفاظ مجملة فإن أردت المعنى المعروف في اللغة لهذه الألفاظ مثل أن تريد أنه لا ينفصل بعضه عن بعض ولا يتجزأ فيفارق جزء منه جزأ كما هو المعقول من التجزي ولا يتعدد فيكون إلهين أو ربين أو خالقين ولم يركب فيؤلف فيجمع بين أبعاضه كما في قوله: ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ﴾(٢٥٠) أو ما يشبه هذه الأمور، فهذا كله ينافي صمدانيته ولكن لا ينافي قيام ما يثبته من الأصوات كما لا ينافي قيام سائر الصفات وإن أردت بهذه الألفاظ أنه لا يتميز منه شيء من شيء فهذا باطل بالضرورة وباطل باتفاق العقلاء وهو لازم لمن نفاه لزوماً لا محيد عنه وقد بسطنا هذا بسطاً مستوفى في كتاب بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعتهم الكلامية.

وأما قوله فإن تعسف من المقلدين متعسف وأثبت الرب تعالى جسماً مركباً من أبعاض متآلفاً من جوارح نقلنا الكلام معه إلى إبطال الجسم وإيضاح تقدس الرب عن

---

(٢٥٠) سورة الإنفطار، الآية: ٨.

التبعيض والتأليف والتركيب فيقال له الكلام في وصف الله بالجسم نفياً وأثبتا بدعة لم يقل أحد من سلف الأمة وأئمتها أن الله ليس بجسم كما لم يقولوا أن الله جسم بل من أطلق أحد اللفظين استفصل عما أراد بذلك فإن في لفظ الجسم بين الناطقين به نزاعاً كثيراً فإن أراد تنزيهه عن معنى يجب تنزيه عنه مثل أن يتزهه عن مماثلة المخلوقات فهذا حق.

ولا ريب أن من جعل الرب جسماً من جنس المخلوقات فهو من أعظم المبتدعة ضلالاً دع من يقول منهم أنه لحم ودم ونحو ذلك من الضلالات المنقولة عنهم وإن أراد نفي ما ثبت بالنصوص وحقيقة العقل أيضاً مما وصف الله ورسوله منه ولـه فهذا حق وإن سمى ذلك تجسيماً أو قيل أن هذه الصفات لا تكون إلا لجسم فما ثبت بالكتاب والسنة وأجمع عليه سلف الأمة هو حق وإذا لزم من ذلك أن يكون هو الذي يعنيه بعض المتكلمين بلفظ الجسم فلازم الحق حق كيف والمثبتة تقول أن ثبوت هذا معلوم بضرورة العقل ونظره وهكذا مثبت لفظ الجسم ان أراد بإثباته ما جاءت به النصوص صوبنا معناه ومنعناه عن الألفاظ المبتدعة المجملة وإن أراد بلفظ الجسم ما يجب تنزيه الرب عنه من مماثلة المخلوقات رددنا ذلك عليه وبينا ضلاله وإفكه وأما قوله نقلنا الكلام معه إلى إبطال التجسيم فقد ذكرنا أدلة النافين والمثبتين مستوفاة في بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية وتبين لكل من له أدنى فهم أن ما ذكره هؤلاء من أدلة النفي كلها حجج داحضة وأن جانب المثبتة أقوى وقد بسطنا الكلام في ذلك في غير هذا الموضع.

قال أبو عمر بن عبد البر الذي أقول أنه إذا نظر إلى إسلام أبي بكر وعمروعثمان وعلي وسعد وسعيد وعبد الرحمن بن عوف وسائر المهاجرين والأنصار وجميع الوفود الذين دخلوا في دين الله أفواجاً علم أن الله عزّ وجلّ لم يعرفه واحد منهم إلا بتصديق النبيين وأعلام النبوة ودلائل الرسالة لا من قبل حركة ولا سكون ولا من باب الكل والبعض ولا من باب كان ويكون ولوكان النظر في الحركة والسكون عليهم واجباً وفي الجسم ونفيه والتشبيه ونفيه لازماً ما أضاعوه ولو أضاعوا الواجب لما نطق القرآن بتزكيتهم وتقديمهم ولا أطنب في مدحهم وتعظيمهم ولو كان من علمهم مشهوراً ومن أخلاقهم معروفاً لاستفاض عنهم وشهروا به كما شهروا بالقرآن والروايات.

الوجه الستون: إن قوله والرب واحد ومتصف بالوحدانية ومتقدس عن التجزيء والتبعيض وقول ابن فورك لأن الرب متكلم واحد ونحو ذلك من أقوالهم التي يصفون فيها الرب بأنه واحد ويشعرون الناس أنهم بذلك موحدون وأن من خالفهم في ذلك فقد خالفهم في التوحيد وهي من أعظم أصول أهل الشرك والالحاد التي أفسدوا بها التوحيد الذي بعث الله به رسله وأنزل به كتبه وإن كان هذا الأصل المحدث قد زين لهؤلاء ولغيرهم من أهل القبلة المسلمين وظنوا أنهم بذلك محسنون حتى سموا أنفسهم بذلك موحدين دون غيرهم ممن هو أحق بتوحيد الله منهم وحتى كفروا وعادوا المسلمين أهل التوحيد حقاً وكانوا على الأمة أضر من الخوارج المارقين الذي يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان وهؤلاء الكلابية والأشعرية إنما أخذوه عن المعتزلة الجهمية ولم يوافقوهم عليه كله بل وافقوهم في بعض دون بعض وهذا هو أصل جهم الذي أسس عليه ضلالاته وهؤلاء يفسرون التوحيد واسم الله الواحد في أصول دينهم بثلاثة معان وليس في شيء منها التوحيد الذي بعث الله به رسله وأنزل به كتبه ثم يختلفون في تحقيق تلك المعاني اختلافاً عظيماً فيقولون في اسم الله الواحد الأحد له ثلاثة معان احداها الذي لا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتعدد ولا يتركب وربما قال بعضهم هذا تفسير اسم الأحد وهذه الوحدانية التي ذكروها هنا.

قال أبو المعالي في إرشاده القول في وحدانية الباري.

فصل

في حقيقة الواحد قال أصحابنا الواحد هو الشيء الذي لا ينقسم أولا يصح انقسامه قال القاضي أبو بكر ولو قلت الواحد هو الشيء كان كافياً هو لم يكن فيه تركيب وفي قول القائل الشيء الذي لا ينقسم نوع تركيب. قال أبو المعالي يقال للقاضي التركيب المحدود هو أن يأتي إلحاد بوصف زائد يستغني عنه وقد لا يفهم من الشيء المطلق ما يفهم من المقيد فليس يفهم من الشيء ما يفهم من الواحد الذي لا ينقسم فإن الوحدة تشعر بانتفاء القسمة عن الشيء والمقصود من التحديد الإيضاح أجاب القاضي بأن قال كلامنا في الحقائق والشيء المطلق هو الواحد الذي لا ينقسم.

يقال قد ذكرنا أن الوحدة تشعر بانتفاء القسمة عن الشيء فهما أمران متلازمان لا

بد من التعريض لهما كما قلنا في الغيرين كل موجودين يجوز مفارقة أحدهما الآخر بوجه ثم قال أصحابنا إذا سئلنا عن الواحد فنقول هذه اللفظة تردد بين معان فقد يراد بها الشيء الذي لا يقبل وجوده القسمة وقد يطلق والمراد به نفي الأشكال والنظائر عنه وقد يطلق والمراد به أنه لا ملجأ ولا ملاذ سواه وهذه المعاني متحققة في وصف القديم سبحانه وقال أبو بكر بن فورك أنه سبحانه واحد في ذاته لا قسيم له وواحد في صفاته لا شبيه له وواحد في أفعاله لا شريك له قال شارح الارشاد أبو القاسم الأنصاري شيخ الشهرستاني وحكى عن الأستاذ أبي إسحاق أنه قال الواحد هو الذي لا يقبل الرفع والوضع يعني الفصل والوصل أشار إلى وحدة الإله فإن الجوهر واحد لا ينقسم ولكن يقبل النهاية الإله سبحانه واحد على الحقيقة فلا يقبل فصلاً ولا وصلاً ونحن قد أقمنا الدلالة في مسألة نفي التجسيم على نفي الأقسام وأقمنا الدلالة على نفي المثل وبقي علينا للدلالة على نفي الشريك قلت أما نفي المثل عن الله ونفي الشريك فثابت بالكتاب والسنة واجماع سلف الأمة لكن قد يدخل طوائف من المتكلمين في ذلك ما لم يدل عليه الكتاب والسنة بل ينفيانه وأما المعنى الذي ذكروه بنفي الانقسام فيلزم على قولهم أن لا يكون شيء قط من المخلوقات يقال إنه واحد إلا الجوهر الفرد وعند بعضهم لا يقال ذلك للجوهر الفرد مع أن أبا المعالي هو من الشاكين في ثبوت الجوهر الفرد فإذاً لا يصح أن يقال لشيء من الموجودات إنه واحد وهذا خلاف الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها وإجماع أهل اللغة والعقل وإذ قيل الواحد هو الشيء كما قاله القاضي أبو بكر فلا يكون قد خلق شيئاً لأنه لم يخلق واحداً على التفسير الذي فسروه ولا يستحق على قوله أن يسمى أحد من الملائكة والإنس والجن شيئاً ثم إنهم يسمون أهل الكلام الموحدين ويسمون ما كان السلف يسمونه الكلام علم التوحيد حتى قال أبو المعالي في أول إرشاده بعد أن زعم أنه أول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال من البلوغ أو الحلم شرعا القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدوث العالم.

قال والنظر في اصطلاح الموحدين هو الفكر الذي يطلب من قام به علماً أو غلبة ظن وأيضاً فإن اسم الواحد أو الأحد قد جعلوا لله فيه شريكاً آخراً لموجودات وهو الجوهر الفرد وجعلت المتفلسفة له في ذلك شركاء العقول والنفوس كالنفس الانسانية وهذا الذي ذكرنا من أن عمدة أصحابه في مسألة القرآن ونحوها من المسائل أنه

لايجوز أن يكون محلاً للحوادث هو مما لا ريب فيه من يعرف أصول الكلام واعتبر ذلك بما ذكره أفضل متأخريهم أبو المعالي الجويني في إرشاده الذي التزم أن يذكر فيه قواطع الأدلة.

فإنه قال:

فصــل

الباري تعالى متكلم آمر ناهٍ مخبر واعد متوعد وقد قدمنا في خلل إثبات أحكام الصفات المعنوية إن الطريق إلى إثبات العلم بكون الرب تعالى متكلماً عند استاذنا نفي النقائص إلى السمع وتوجيهنا على أنفسنا السؤال عما ثبت بالسمع قال فإذا صح كون الباري متكلماً فقد آن أن نتكلم في صفة كلامه فاعلموا أوقيتم الب.ع أن مذهب أهل الحق أن الباري تعالى متكلم بكلام أزلي لا مفتتح لوجوده واطبق المنتمون إلى الإسلام على إثبات الكلام ولم يصر منهم صائر إلى نفيه ولم ينتحل أحد منهم في كونه متكلماً نحلة نفاه الصفات في كونه عالماً قادراً حياً ثم ذهبت المعتزلة والخوارج والزيدية والإمامية ومن عداهم من أهل الأهواء إلى أن كلام الباري تعالى عن قول الزائغين حادث مستفتح الوجود وصار صائرون من هؤلاء إلى الامتناع من تسميته مخلوقاً مع القطع بحدوثه لما في لفظ المخلوق من إيهام الخلق إذ الكلام المختلق هو الذي يبديه المتكلم تخرصاً من غير أصل وأطلق معظم المعتزلة لفظ المخلوق على كلام الله وذهبت الكرامية إلى أن الكلام قديم والقول حادث غير محدث والقرآن قول الله وليس بكلام الله وكلام الله تعالى القدرة على التكلم وقوله حادث قائم بذاته تعالى على قول المبطلين وهو غير قائل بالقول الذي قام به بل هو قائل بالقابلية وكل مفتتح وجوده قائم بالرب فهو حادث بالقدرة غير محدث وكل محدث مباين للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة في هذيان طويل لا يسع هذا المعتقد استقصاءه وغرضنا من إيضاح الحق والرد على منكريه لا يتبين إلا بعد عقد فصول في ماهية الكلام وحقيقته شاهداً حتى إذا وضحت الأغراض منها انعطفنا بعدها إلى مقصدنا وقد التزمنا التمسك بالقواطع في هذا المعتقد على صغر حجمه وآثرنا إجراءه على خلاف ما صادفنا من معتقدات الأئمة وهذا الشرط يلزمنا ظرافاً من البسط في مسألة الكلام وها نحن خائضون فيه ثم تكلم في حد الكلام ثم تكلم في أن المتكلم من قال به الكلام

لا من فعله ثم بنى على ذلك أنه لا بد أن يكون الكلام قائماً به ثم قال وإذا تقرر ذلك ترتب عليه استحالة كونه حاداً لقيام الدليل على استحالة قبوله للحوادث ولا يبقى بعد هذه الأقسام إلا مذهب أهل الحق في وصف الباري تعالى بكونه متكلماً بكلام قديم أزلي فقد بين أن ذلك مبني على أنه يستحيل قيام الحوادث به وكان قد ذكر هذه المسألة قبل ذلك فقال:

فصل

مما يخالف الجوهر فيه حكم الآلة قبول الاعراض وصحة الإتصاف بالحوادث والرب سبحانه وتعالى متقدس عن قبول الحوادث قال وذهبت الكرامية إلى أن الحوادث تقوم بذات الإله تعالى عن قولهم ثم زعموا أنه لا يتصف بما يقوم به من الحوادث قال وصاروا إلى جهالة لم يسبقوا إليها فقالوا القول الحادث يقوم بذات الرب سبحانه وتعالى وهو غير قائل به وإنما هو قائل بالقابلية وحقيقة أصولهم أن أسماء الرب لا يجوز أن تتجدد وكذلك وصفوه بكونه تعالى خالقاً في الأزل فلم يتحاشوا من قيام الحوادث به وتنكبوا إثبات وصف جديد له ذكراً وقولاً قال والدليل على بطلان ما قالوه أنه لو قبل الحوادث لم يخل منها لما سبق تقريره في الجواهر حيث قضينا باستحالة تعريها عن الأعراض وما لم يخل من الحوادث لم يسبقها وينساق ذلك إلى الحكم بحدوث الصانع.

قال ولا يستقيم هذا الدليل على أصول المعتزلة مع مصيرهم إلى تجويز خلو الجوهر عن الأعراض على تفصيل لهم أشرنا إليه وإثباتهم أحكاماً متجددة لذات الرب تعالى من الارادات الحادثة القائمة لا بمحال على زعمهم وبصدهم أيضاً عن طرد الدليل في هذه المسألة أنه إذا لم يمتنع تجدد أحكام الذات من غير أن يدل على الحدوث لم يبعد مثل ذلك في اعتوار نفس الأعراض على الذات قال وتقول الكرامية مصيركم إلى إثبات قول حادث مع نفيكم اتصاف الرب به تناقض إذ لو جاز قيام معنى بمحل غائب من غير أن يتصف المحل بحكمه لجاز شاهداً قيام أقوال وعلوم وإرادات بمحال من غير أن تتصف المحال بأحكام مركبة على المعاني وذلك يخلط الحقائق ويجر إلى الجهالات ثم نقول لهم إذا جوزتم قيام ضروب من الحوادث بذاته فما المانع من تجويز قيام أكوان حادثة بذاته على التعاقب وكذلك سبيل الإلزام فيما

يوافقوننا على استحالة قيامه به من الحوادث ومما يلزمهم تجويز قيام قدرة حادثة وعلم حادث بذاته على حسب أصلهم في القول والارادة الحادثتين ولا يجدون بين ما جوزوه وامتنعوا منه فصلاً ونقول أيضاً إذا وصفتم الباري تعالى بكونه متحيزاً وكل متحيز وحجم جرم فلا يتقرر في المعقول خلو الاجرام عن الأكوان فما المانع من تجويز قيام الأكوان بذات الرب ولا محيص لهم عن شيء مما ألزموه.

قلت هذه جملة كلامه في هذه المسألة بألفاظه ومدلوله على ثلاثة أشياء:

أحدها: إنه لو قبلها لم يخل منها وما لم يخل من الحوادث فهو حادث **والثاني**: إنه لو قبلها لاتصف بها. **والثالث**: أنه إذا قبل بعضها فيجب أن يقبل غيره.

وهم لا يقولون به وهاتان الحجتان الثانيتان جدليتان فإن كونه متصفاً بالأفعال التي تقوم به أو غير متصف إلا بالصفات اللازمة له نزاع لفظي وكذلك كون المنازع جوز قيام البعض دون البعض فإنه إما أن يبين فرقاً بين الممنوع والمجوز أو لا يبين فرقاً فإن بين فرقاً ثبت الفرق وإن لم يبين فرقاً فقد يكون عجزاً منه وإن قدر أنه لا فرق في نفس الأمر فيلزم أحد الأمرين لا بعينه إما جواز الجميع وإما المنع من الجميع وذلك لايقتضي ثبوت أحدهما وهو الإمتناع إلا بدليل وهو لم يذكر دليلاً على ذلك فلم يذكر في المسألة حجة إلا ما ذكره من قوله لو قبلها لم يخل منها وهذه حجة أحال فيها على ما ذكره قبل ذلك فإنه لو قبل الحوادث لم يخل منها لما سبق تقريره في الجواهر حيث قضينا باستحالة تعريها عن الأعراض وهذا الذي أحال عليه هو ما ذكره في مسألة حدوث الأجسام فإنه ذكر الطريقة المشهورة الكلامية المبنية على أربعة أصول قال وأما الأصل الثالث فهو يبين استحالة تعري الجواهر عن الأعراض فالذي صار إليه أهل الحق أن الجوهر لا يخلو عن كل جنس من الأعراض وعن جميع أضداده إن كانت له أضداد فإن كان له ضد واحد لم يخل الجوهر عن أحد الضدين فإن قدر عرض لا ضد له لم يخل الجوهر عن قبول واحد من جنسه قال وجوزت الملحدة خلو الجواهر عن جميع الأعراض والجواهر في اصطلاحهم تسمى الهيولى والمادة والأعراض تسمى الصور وجوز الصالحي الخلو عن جملة الأعراض ابتداء ومنع البصريون من المعتزلة العرو عن الأكوان وجوزوا العرو عما عداها وقال الكعبي ومتوعه يجوز الخلو عما سوى الأكوان ويمتنع الخلو عن الأكوان قال وكل مخالف لنا وافقنا على امتناع العرو عن

الأعراض بعد قبول الجواهر فيفرض الكلام مع الملحدة في الأكوان فإن القول فيها يستند إلى الضرورة فإنا ببديهة المعقول نعلم أن الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق لا تعقل غير مماسة ولا متباينة ومما يوضح ذلك أنها إذا اجتمعت فيما لا يزال فلا يتقرر في العقل اجتماعها إلا عن افتراق سابق إذا قدر لها الوجود قبل الاجتماع وكذلك إذا طرأ الافتراق عليها اضطررنا إلى العلم بأن الافتراق مسبوق باجتماع وغرضنا في روم اثبات حدوث العالم يتضح بالاكوان وإن حاولنا رداً على المعتزلة فيما خالفونا فيه تمسكاً بنكتتين إحداهما الاستشهاد بالاجماع على امتناع العرو عن الأعراض بعد الاتصاف بها فنقول كل عرض باق فإنه ينتهي عن محله بطريان ضده والضد إنما يطرأ في حال عدم المنتفي به على زعمهم فإذا انتفى البياض فهلا جاز أن لا يحدث بعد انتفائه لون إن كان يجوز تقدير الخلو عن الألوان ابتداء وتطرد هذه الطريقة في اجناس الأعراض ونقول أيضاً الدال على استحالة قيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى أنها لو قامت به لم يخل عنها وذلك يقضي بحدوثه فإذا جوز الخصم عرو الجوهر عن حوادث مع قبوله لها صحة وجوازاً فلا يستقيم مع ذلك دليل على استحالة قبول الباري تعالى للحوادث. قلت فهذا جملة كلامه في هذا الأصل ولم يذكر فيه حجة أصلاً على المطلوب بل فيه إحالة فإنه ذكر خمسة أقوال:

أحدها: القول الذي عليه أصحابه أن الجوهر لا يجوز أن يخلو عن كل جنس من الأعراض وعن أضدادها بل لا بد أن يقوم به من كل جنس عرض واحد سواء كان له ضد أو لم يكن له وإن كان كثير من الناس يقول أن هذا مخالف للحس كدعوى الطعم والريح للهواء والماء والنار.

والقول الثاني: في مقابلة هذا وهو جواز خلوه عن كل عرض.

والثالث: الخلو عن جميعها في الابتداء دون الدوام.

والرابع: أنه يمتنع خلوه عن الأكوان ويجوز خلوه عما سواها وهو قول بصري المعتزلة.

والخامس: امتناع خلوها عن الأكوان دون ما سواها وهو قول البغدادي الكعبي وأتباعه وهم أغلظ بدعة من البصريين ثم إنه لم يقم دليلاً إلا على الأكوان فإنه ذكر أنه يعلم بالضرورة أن ما قبل الإجتماع والافتراق لم يعقل إلا مجتمعاً أو متفرقاً وذكر أن

مقصوده في حدوث العالم يتم بالأكوان وهذا إنما هو رد على من يجوز خلوها عن الأكوان وقد ذكر عن البصريين أنهم لا يخالفونه في ذلك فاحتج عليهم بحجتين إلزاميتين ليس فيهما حجة علمية إحداهما ما سلموه من امتناع الخلو بعد قيام العرض وسوى بين الحالين وقال إذا جاز أن يخلو قبل قيام العرض عن الضدين جاز بعد ذلك فيقال له إن كانت هذه التسوية باطلة ثبت الفرق وبطل قولك وإن كانت التسوية صحيحة لزم أحد الأمرين إما جواز الخلو قبل وبعد أو امتناع الخلو قبل وبعد لا يلزم أحدهما بعينه وموافقة المنازع لك على امتناع الخلو بعد لا يفيدك أنت علماً إذا لم يكن لك ولا له حجة على ذلك فلا بد من حجة يعلم بها امتناع الخلو فيما بعد حتى يلحق به ما قبل وليس معك في ذلك إجماع معصوم من الخطأ إذ ذاك إجماع المؤمنين.

وطائفة المتكلمين لا يمتنع أن يتفقوا على خطأ إذ أكثر الأمة يخطئهم كلهم في كثير من كلامهم على أن الخلاف في هذه المسألة لا يمكن دعوى عدمه على أنه ليس غرضنا الكلام معه في ذلك وإنما الغرض قوله في النكتة الثانية الدال على استحالة قيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى أنها لو قامت به لم يخل عنها وذلك يقضي بحدوثه فإذا جوز الخصم عرو الجوهر عن الحوادث مع قبوله لها صحة وجوازاً فلا يستقيم مع ذلك دليل على استحالة قبول الباري للحوادث.

فيقال لك: أنت قد ذكرت أيضاً فيما تقدم أن المعتزلة لا يستقيم على أصولهم الاحتجاج على أن الحوادث لا تقوم بذات الباري مع تجويزهم خلو الجواهر عن الأعراض ومع قضائهم بتجدد أحكام الرب تبارك وتعالى وأما أنت وأصحابك فلم تذكروا حجة على أنه يمتنع خلو الجواهر عن كل جنس من أجناس الأعراض ولا أقمتم حجة على أن القابل للشيء لا يخلو منه ومن ضده ولا أقمتم حجة على استحالة قيام الحوادث به بل انت في مسألة الحوادث جعلت الدليل القاطع الذي تحتج به في أصول الدين الذي ذكرت أنه ليس في بابه مثله هو قولك أنه لو قبل الحوادث لم يخل منها لما سبق تقريره في الجواهر حيث قضينا باستحالة تعريها عن الأعراض وما لم يخل من الحوادث لم يسبقها وينساق ذلك إلى الحكم بحدوث الصانع فيقال له قولك لما سبق تقريره إحالة على ما مضى وأنت لم تقرر فيما مضى أن ما قبل الشيء لم يخل منه ولا قررت أن كل جوهر قبل عرضاً يستحيل خلوه عنه ولا قررت أيضاً استحالة

تعري الجواهر عن جميع الأعراض إذ هذا يحتاج إلى مقدمتين إحداهما إمكان قيام كل جنس من الأعراض بكل جوهر والثانية أن القابل لشيء لا يخلو منه ومن ضده وأنت لم تذكر حجة على شيء من ذلك غاية ما ذكرت أنك أثبت الأكوان التي هي الإجتماع والافتراق فقط وأنك ادعيت تناقض المعتزلة حيث فرقوا بين ما قبل الاتصاف وبعده وحيث إنهم إذا جوزوا خلو الجوهر عن بعض الحوادث مع قبوله بطل الاستدلال على امتناع قيام الحوادث بذات الله وأنه لا يستقيم مع ذلك دليل على استحالة قبول الباري للحوادث فكان هذا الكلام مع ما فيه من ذكر تناقض المعتزلة وأنه لا حجة لهم على امتناع قيام الحوادث بالرب فيه أيضاً أنه لا حجة على امتناع ذلك إلا هذه الحجة وهو أنه لو قبل الجوهر العرض لم يخل منه ثم هذه الدعوى لم تذكر أنت أيضاً عليها حجة أصلاً فقد أقررت بأن قول أصحابك وقول المعتزلة بأنه تعالى منزه عن قبول الحوادث قول بلا حجة أصلاً فأين الدليل الذي ذكرتموه في ذلك فضلاً عن أن يكون قاطعاً وهذا إذا تدبره العاقل تبين له أن القوم يقولون على الله ما لا يعلمون ويقولون على الله غير الحق كما يقوله المشركون وأهل الكتاب.

فإن قلت: قد قررنا ذلك في الأكوان كالاجتماع والافتراق فيقال هذا حق، فإن ما كان قابلاً أن يكون مجتمعاً وأن يكون مفترقاً لكن هذا لا عموم فيه في جميع الصفات والأعراض وغايته أن يثبت نظيره في الرب فيقول إذا كانت ذاته قابلة للاجتماع أو الافتراق لم يكن إلا مجتمعاً أو مفترقاً فالمنازع لك إن لم يسلم قبوله لهذين لم يلزم أن لا يسلم قبوله لغيرهما من الصفات والأفعال كما تقوله أنت وإن سلم ذلك وقال إنه أحد صمد والصمد أصله المجتمع الذي لا جوف له فإنه يقول اجتماعه كعلمه وقدرته وهو من الصفات اللازمة له التي لا يجوز عدمها وليس من الحوادث فصفات الجوهر المخلوقة تقبل الزوال إذ يمتنع عليها البقاء بخلاف صفات الله الواجبة له كما أن ذوات الجوهر المخلوقة تقبل العدم والرب سبحانه واجب الوجود بنفسه يمتنع عليه العدم وبهذا يظهر أنه لم يذكر دليلاً على حدوث الجواهر أيضاً كما لم يذكر دليلاً على امتناع قيام الحوادث بالرب فإن دليله مبني على أربع مقدمات ثبوت الاعراض وثبوت أنها جميعاً حادثة وأن الجوهر لا يخلو منها وأنه يمتنع حوادث لا أول لها وهو لم يثبت من الأعراض اللازمة للجواهر إلا الأكوان (الاجتماع

والافتراق) وهو لم يثبت حدوثها إلا بقبولها العدم فما لم يثبت عدمه لم يعلم حدوثه ولم يثبت جواز تفرق كل الاجسام مع أن الحجة المذكورة في أن ما ثبت عدمه امتنع قدمه فيها كلام ليس هذا موضعه.

والمقصود هنا الكلام في مسألة حلول الحوادث التي جعلتها الجهمية من المعتزلة ومن اتبعهم من الأشعرية وغيرهم أصلاً عظيماً في تعطيل ما جاء في الكتاب والسنة من ذلك كقوله ثم استوى على العرش ثم استوى إلى السماء وغير ذلك ثم إنه سبحانه يقبل أن يفعل بعد إن لم يكن فاعلاً والقول بأن فاعلاً يفعل وحاله قبل الفعل وبعد سواء ولم يقم به فعل نفسه هو في المعقول أبعد من كون الساكن الذي سكونه قديم يمتنع أن يتحرك لأن السكون القديم يمتنع عدمه ولو عرض على العقل الصحيح جواز أن يبدع أشياء من غير أن يكون له في نفسه فعل أصلاً وجواز أن يفعل ويكون فعله في نفسه بعد أن كان تاركاً لكان الثاني أقرب إلى عقل كل أحد من الأول فإن هذا الثاني معقول والأول غير معقول.

وبهذا اسطالت عليهم الدهرية من الفلاسفة ونحوهم فإنهم ادعوا حدوث الجواهر والأجسام ومضمون عموم كلامهم يقتضي أنهم ادعوا حدوث كل موجود لكن لم يقصدوا ذلك وإنما هو لازم لهم ومعلوم أن هذا باطل والدهرية ادعوا قدم السموات ولا شك أن هذا كفر باطل أيضاً لكن صار كل من الفريقين يعارض الآخر بحجج تبطل حجج نفسه لأن كلا من القولين باطل فتكون حجتهم باطلة فيمكن إبطالها، ولهذا كان غالب أئمتهم يقولون بتكافؤ الأدلة في هذه المسألة ونحوها ويصيرون فيها إلى الوقف والحيرة، ثم هم مع ذلك قد يعتقدون أن الاسلام لا يتم إلا بما ادعوه من القول بهذا الحدوث فيكون ذلك سبباً لنفاقهم وزندقتهم وذلك باطل ليس هذا من أصل الاسلام في شيء واعتبر ذلك بابن الراوندي الذي يقال إنه أحد شيوخ الاشعري وقد فرح أصحاب الاشعري بموافقته وموافقة أبي عيسى الوراق لهم على إثبات كلام النفس ومع هذا فله كتاب مشهور سماه (كتاب التاج) في قدم العالم.

وذكر الأشعري أنه في كتابه الكبير وهو (مفصول) ذكر علل الملحدين والدهريين مما احتجوا به في قدم العالم وتكلم عليها وأنه استوفى ما ذكره ابن الراوندي في كتابه المعروف بكتاب التاج وهو الذي نصر فيه القول بقدم العالم وقد

قيل إن الأشعري في آخر عمره أقر بتكافؤ الأدلة واعتبر ذلك بالرازي فإنه في هذه وهي مسألة حدوث الأجسام يذكر أدلة الطائفتين ويصرح في آخر كتبه وآخر عمره وهو كتاب المطالب العالية بتكافؤ الأدلة وأن المسألة من محارات العقول ولهذا كان الغالب على اتباعهم الشك والارتياب في الاسلام كما حدثني ممن حدثه ابن بادة أنه دخل على الخسر وشاهي وهو أحد تلامذة ابن الخطيب الذي قدم إلى الشام ومصر وأخذه الملك الناصر صاحب الكرك إلى عنده وكان يقرأ عليه حتى قيل إنه حصل له اضطراب في الإيمان من جهته وجهة أمثاله. قال: دخلت عليه بدمشق فقال لي يا فلان ما تعتقد. قلت: أعتقد ما يعتقده المسلمون قال وأنت جازم بذلك وصدرك منشرح له قلت نعم قال فبكى بكاء عظيماً أظنه وقال لكنني والله ما أدري ما اعتقد لكنني والله ما أدري ما اعتقد لكنني والله ما ادري ما اعتقد.

وحدثني الشيخ الإمام أبو عبدالله محمد بن عبد القوي عن مؤذن الكرك قال صعدت ليلة بوقت فسبحت في المنارة ثم نزلت والخسر وشاهي ساهر مع السلطان يحدثان فقال إلى الساعة أنت تسبح في المنارة فقلت نعم فقال بت تناجي الرحمن وبت أناجي الشيطان وأيضاً فما ذكره أن المعتزلة تصدهم عن طرد الدليل في هذه المسألة أنه إذا لم يمتنع تجدد أحكام للذات من غير أن يدل على الحدوث لم يبعد مثل ذلك في اعتوار الأعراض على الذات يلزمه مثله في تجدد حكم السمع والبصر فإنه إنما يتعلق بالموجود دون المعدوم وإما أن يكون الرب بعد أن خلق الموجودات كحاله قبل وجودها في السمع والبصر أو لا يكون فإن كان حاله قبل كحاله بعد أو هو قبل لم يكن يسمع شيئاً ولا يراه فكذلك بعد لاستواء الحالين فإن قيل إن حاله بعد ذلك خلاف حاله قبل فهذا قول بتجدد الأحوال والحوادث ولا حيلة في ذلك ولا يمكن أن يقال في ذلك ما قيل في العلم لأن العلم يتعلق بالمعدوم فأمكن المفرق أن يقول حاله قبل وجود المعلوم وبعده سواء.

وقد ذكر هذا الالزام أبو عبدالله الرازي والتزم قول الكرامية بعد أن أجاب بجواب ليس بذاك فإن المخالف احتج عليه بأن السمع والبصر يمتنع أن يكون قديماً لأن الإدراك لا بد له من متعلق وهو لايتعلق بالمعدوم فيمتنع ثبوت السمع والبصر للعالم قبل وجوده إذ هم لا يثبتون أمراً في ذات الله به يسمع ويبصر بل السمع والبصر

نفس الإدراك عندهم ويمتنع أن يكون حادثاً لأنه يلزم أن يكون محلاً للحوادث ويلزم أن يتغير وكلاهما محال وقال في الجواب لم لا يجوز أن يكون الله سميعاً بصيراً بسمع قديم وبصر قديم ويكون السمع والبصر يقتضيان التعلق بالمرئي والمسموع بشرط حضورهما ووجودهما قال وهذا هو المعنى بقول أصحابنا في السمع والبصر أنه صفة متهيئة لدرك ما عرض عليه فإن قال قائل فحينئذ يلزم تجدد التعلقات قلنا وأي بأس بذلك إذا لم يثبت أن التعلقات أمور وجودية في الأعيان فهذا هو تقرير المذهب ثم لأن سلمنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز أن يكون محدثاً في ذاته على ما هو مذهب الكرامية وقوله يلزم أن يكون محلاً للحوادث قلنا إن عنيتم حدوث هذه الصفات في ذاته تعالى بعد أن لم تكن حادثة فيها فهذا هو المذهب فلم قلتم أنه محال، وإن عنيتم شيئاً آخر فبينوه لنتكلم عليه، وهذا هو الجواب عن قوله يلزم وجود التغير في ذات الله .

قلت: وقد اعترف في هذا الموضع بضعف الجواب الأول، وذلك أن قول القائل صفة متهيئة لدرك ما عرض عليه وضده نفي السمع والبصر هو الإدراك، فما الفرق بين الصفة وبين هذا المدرك.

ثم عند وجود هذا الدرك هل يكون سامعاً مبصراً لما لم يكن قبل ذلك سامعاً له مبصراً أم لا يكون، فإن لم يكن كذلك لزم نفي أن يسمع ويبصر، وإن كان سمع ورأى ما لم يكن سمعه ورآه، فمن المعلوم بالإضطرار أن هذا أمر وجودي قائم بذات السامع الرائي، وأنه ليس أمراً عدمياً ولا واسطة بين الوجود والعدم ولو كان عدمياً لكان سلبه وجودياً إذا قيل لم يسمع ولم يبصر، وإن كان سلبه وجودياً لامتنع وصف المعدوم به، فإن المعدوم لا يوصف بوجود ومذاهب هؤلاء إنما تشكل على الناس لاشتراك اللفظ، فإن السمع والبصر يطلق بمعنى ما به يسمع ويبصر، وليس الله عندهم سميعاً بصيراً بهذا الاعتبار، وإن كان أهل الإثبات يقولون بذلك. وإنما هو عندهم مجرد الإدراك فقط، فكيف يقال كان ثابتاً في العدم غير متعلق وأنه لا يتعلق إلا بالموجود وأن تعلقه بالموجود عدم محض هذه أقوال معلومة الفساد بالضرورة، وقد بسطنا الكلام في مسألة الأفعال الاختيارية بسطاً عظيماً في غير هذا الموضع وكان المقصود هنا أولاً الكلام في اسم الله الواحد وأن له ثلاثة معان:

أحدها: إنه الذي لا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتعدد ولا يتركب وربما قال بعضهم هذا تفسير الإسم الواحد، وهذه الوحدانية هي التي ذكروها هنا إذ ليس مرادهم بأنه لا ينقسم ولا يتبعض أنه لا ينفصل بعضه عن بعض، وأنه لا يكون إلهين اثنين ونحو ذلك مما يقول نحواً منه النصارى والمشركون. فإن هذا مما لا ينازعهم فيه المسلمون وهو حق لا ريب فيه وكذلك كان علماء السلف ينفون التبعيض عن الله بهذا المعنى، وإنما مرادهم بذلك أنه لا يشهد ولا يرى منه شيء دون شيء ولا يدرك منه شيء دون شيء ولا يعلم منه شيء دون شيء ولا يمكن أن يشار منه إلى شيء دون شيء بحيث أنه ليس له في نفسه حقيقة عندهم قائمة بنفسها يمكنه هو أن يشير منها إلى شيء دون شيء أو يرى عباده منها شيئاً دون شيء بحيث إذا تجلى لعباده يريهم من نفسه المقدسة ما شاء فإن ذلك غير ممكن عندهم ولا يتصور عندهم أن يكون العباد محجوبين عنه بحجاب منفصل عنهم يمنع أبصارهم عن رؤيته. فإن الخجاب لا يحجب إلا ما هو جسم منقسم ولا يتصور عندهم أن الله يكشف عن وجهه الحجاب ليراه المؤمنون ولا أن يكون على وجهه حجاب أصلاً ولا أن يكون بحيث يلقاه العبد أو يصل إليه أو يدنو منه أو يقر إليه في الحقيقة، فهذا ونحوه هو المراد عندهم بكونه لا ينقسم ويسمون ذلك نفي التجسيم إذ كل ما ثبت له ذلك كان جسماً منقسماً مركباً والباري منزه عندهم عن هذه المعاني.

والمعنى الثاني: من معاني الواحد عندهم هو الذي لا شبيه له وهذه الكلمة أقرب إلى الإسلام لكن أجملوها فجعلوا نفي الصفات أو بعضها داخلاً في نفي التشبيه واضطربوا في ذلك على درجات لا تنضبط.

والمعتزلة تزعم أن نفي العلم والقدرة وغير ذلك من التوحيد ونفي التجسيم والتشبيه والصفاتية تقول ليس ذلك من التوحيد ونفي التجسيم والتشبيه. ثم هؤلاء مضطربون فيما ينفونه من ذلك لكن وافقوا أولئك على أن ما نفوه من التشبيه وما نفوه من المعنى الذي سموه تجسيماً وهو التوحيد الذي لا يتم الدين إلا به وهو أصل الدين عندهم وكل من سمع ما جاءت به الرسل يعلم بالإضطرار أن هذه الأمور ليست مما بعث الله به رسوله ولم يكن الرسول يعلم أمته هذه الأمور ولا كان أصحاب رسول الله ﷺ فكيف يكون هذا التوحيد الذي هو أصل الدين لم يدع إليه رسول الله ﷺ

والصحابة والتابعون بل يعلم بالإضطرار أن الذي جاء به الرسول من الكتاب والسنة يخالف هذا المعنى الذي سماه هؤلاء الجهمية توحيداً ولهذا ما زال سلف الأمة وأئمتها ينكرون ذلك.

كما روى الشيخ أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي في ذم الكلام، قال سمعت عبد الرحمن بن جابر السلمي، قال سمعت محمد بن عقيل بن الأزهر الفقيه يقول جاء رجل إلى المزني فسأله عن شيء من الكلام، فقال إني أكره هذا بل أنهى عنه كما نهى عنه الشافعي، ولقد سمعت الشافعي يقول سئل مالك عن الكلام في التوحيد قال مالك محال أن يظن بالنبي ﷺ أنه علم أمته الاستنجاد ولم يعلمهم التوحيد بالتوحيد ما قاله النبي ﷺ (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله) فما عصم به الدم والمال فهو حقيقة التوحيد ذلك شيخ الإسلام أبو إسماعيل الأنصاري في كتاب ذم الكلام والشيخ أبو الحسن الكرخي في كتاب الفصول في الأصول.

وروى أيضاً أبو عبد الرحمن السلمي ومن طريقه شيخ الإسلام حدثنا محمد بن محمود الفقيه بمرو حدثنا محمد بن عمير حدثنا أبو يحيى زكريا بن أيوب العلاف النجيبي بمصر حدثنا يونس بن عبد الأعلى، حدثنا أشهب بن عبد العزيز سمعت مالك بن أنس يقول إياكم والبدع قيل يا أبا عبدالله وما البدع، قال أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان.

ورويا أيضاً ما ذكره أيضاً الشيخ أبو عبد الرحمن حدثنا محمد بن جعفر بن مطر سمعت شكراً سمعت أبا سعيد البصري سمعت عبد الرحمن بن مهدي يقول دخلت على مالك وعنده رجل يسأله عن القرآن فقال لعلك من أصحاب عمرو بن عبيد لعن الله عمراً فإنه ابتدع هذه البدع من الكلام ولو كان الكلام علماً لتكلم فيه الصحابة والتابعون كما تكلموا في الأحكام والشرائع ولكنه باطل يدل على باطل، وهذا صريح في رد الكلام والتوحيد الذي كان تقوله المعتزلة والجهمية وليس له أصل عن الصحابة والتابعين بخلاف ما روي من الآثار الصحيحة في الصفات والتوحيد عن الصحابة والتابعين فإن ذلك لم ينكروه إنما أنكروا الكلام والتوحيد المبتدع في أسماء الله وصفاته وكلامه.

وقال أبو عبد الرحمن حدثنا أبو القاسم بن مستويه حدثنا حامد بن رستم حدثنا الحسين بن مطيع حدثنا إبراهيم بن رستم عن نوح الجامع قال قلت لأبي حنيفة ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام، فقال مقالات الفلاسفة، عليك بالأثر وطريقة السلف وإياك وكل محدثة فإنها بدعة.

وقال حدثنا عبدالله بن أحمد بن سعيد البخاري سمعت سعيد بن الأحنف سمعت الفتح بن علوان سمعت أحمد بن الحجاج سمعت محمد بن الحسين صاحب أبي حنيفة يقول: قال أبو حنيفة لعن الله عمرو بن عبيد فإنه فتح للناس الطريق إلى الكلام فيما لا يعنيهم من الكلام، وكان أبو حنيفة يحثنا على الفقه وينهانا عن الكلام.

وقال شيخ الإسلام أبو الفضل الحادودي أنبأ إبراهيم بن محمد حدثنا زكريا بن يحيى سمعت محمد بن إسماعيل يقول سمعت الحسين بن علي الكرانيسي يقول شهدت الشافعي ودخل عليه بشر المريسي فقال لبشر أخبرني عما تدعو إليه أكتاب ناطق وفرض مفترض وسنة قائمة ووجدت عن السلف البحث فيه والسؤال فقال بشر لا إلا أنه لا يسعنا خلافه، فقال الشافعي أقررت على نفسك بالخطأ فأين أنت من الكلام في الفقه والأخبار يواليك الناس عليه وتترك هذا قال لنا نتهمه فيه فلما خرج بشر قال الشافعي لا يفلح.

وروى شيخ الإسلام عن المزني وعن الربيع قال المزني سمعت الشافعي يقول للربيع يا ربيع إقبل مني ثلاثة أشياء: لا تخوض في أصحاب رسول الله ﷺ فإن خصمك النبي ﷺ يوم القيامة ولا تشتغل بالكلام فإني قد اطلعت من أهل الكلام عن التعطيل، زاد المزني ولا تشتغل بالنجوم فإنه يجر إلى التعطيل، وهذا التوحيد الذي يذكره هؤلاء مأخوذ من قول بشر المريسي وذويه: وهذا التوحيد الذي ذكروه هو التعطيل بعينه فإنه لا يصلح أن يكون إلا صفة للمعدوم، وقال أبو عبد الرحمن السلمي أيضاً رأيت بخط أبي عمرو بن مطر يقول سئل ابن خزيمة عن الكلام في الأسماء والصفات فقال بدعة ابتدعوها، ولم يكن أئمة المسلمين وأرباب المذاهب وأئمة الدين مثل مالك وسفيان والأوزاعي والشافعي وأحمد وإسحق ويحيى بن يحيى وابن المبارك ومحمد بن يحيى وأبي حنيفة ومحمد بن الحسن وأبي يوسف يتكلمون في ذلك بل كانوا ينهون عن الخوض فيه ويدلون أصحابهم على الكتاب والسنة فإياك والخوض فيه والنظر في كتبهم بحال.

قلت: وقول ابن خزيمة الملقب بإمام الأئمة الكلام في الأسماء والصفات هو نظير ما نهى عنه مالك من الكلام في الأسماء والصفات وهو هذا التوحيد الذي ابتدعته الجهمية وأتباعها فإن ابن خزيمة له كتاب مشهور في التوحيد يذكر فيه صفات الله التي نطق بها كتابه وسنة رسوله.

قال عبد الرحمن سمعت أبي يقول قلت لأبي العباس ابن سريج ما التوحيد قال توحيد أهل العلم وجماعة المسلمين أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وتوحيد أهل الباطل الخوض في الأعرض والأجسام وإنما بعث النبي ﷺ بإنكار ذلك، وهذا موافق لما تقدم فبين أن الخوض في الجسم والعرض ونفي ذلك وجعل ذلك من التوحيد هو قول أهل الباطل فكيف بمن جعله أصل الدين كما قال شيخ الإسلام سمعت أحمد بن الحسن.

أنبأنا الأشعث يقول قال رجل لبشر بن أحمد أبي سهل الأسفرائيني إنما أتعلم الكلام لأعرف به الدين فغضب وسمعته قال أو كان السلف من علمائنا كفاراً وقال أبو عمر بن عبد البر الذي أقول أنه إذا نظر إلى إسلام أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وسعد وسعيد وعبد الرحمن وسائر المهاجرين والأنصار، وجميع الوفود الذين دخلوا في دين الله أفواجاً علم أن الله عزّ وجلّ لم يعرفه واحد منهم إلا بتصديق النبيين وبأعلام النبوة ودلائل الرسالة لا من قبل حركة ولا سكون ولا من باب البعض والكل ولا من باب كان ويكون ولو كان النظر في الحركة والسكون عليهم واجباً في الجسم ونفيه وفي التشبيه ونفيه لازماً ما أضاعوه وما أضاعوا الواجب لما نطق القرآن بتزكيتهم وتقديمهم ولا أطنب في مدحهم وتعظيمهم ولو كان ذلك من علمهم مشهوراً ومن أخلاقهم معروفاً لاستفاض عنهم واشتهروا بالقرآن والروايات.

فذكر أبو عمر أن ما يدخله هؤلاء في أصول الدين والتوحيد من الجسم ونفيه والتشبيه ونفيه والاستدلال بالحركة والسكون لو كان من الدين لما أضاعه خيار هذه الأمة فعلم أنه ليس من الدين وكلام علماء الملة في هذا الباب يطول وإنما الغرض التنبيه على أن ما سماه هؤلاء توحيداً وجعلوه هو نفي التجسيم والتشبيه إنما هو شيء ابتدعوه لم يبعث الله به رسله ولا أنزل به كتبه وقد اعترف بذلك حذاقهم كما ذكره أبو حامد الغزالي في كتاب إحياء علوم الدين ووافقه فيه أبو الفرج ابن الجوزي في كتاب

منهاج القاصدين لماذكر الأسماء التي عرف مسمياتها فذكر العلم والفقه والتوحيد قال. . . . (٢٥١).

ولهذا لما كان أبو محمد عبدالله بن سعيد بن كلاب وأبو الحسن الأشعري وأبو العباس القلانسي ممن أخذ أصل الكلام في التوحيد عن المعتزلة وخالفوهم في بعض دون بعض يقع في كلامهم من هذا التوحيد المبتدع المخالف للتوحيد المنزل من عند الله ما يقع كان الناس ينبهون على ذلك حتى ذكر شيخ الإسلام قال سمعت عدنان بن عبدة النميري يقول سمعت أبا عمر البسطامي يقول كان أبو الحسن الأشعري أولاً ينتحل الإعتزال ثم رجع فتكلم عليهم وإنما مذهبه التعطيل إلا أنه رجع من التصريح إلى التمويه وقال الشيخ أبو نصر السجزي في رسالته إلى أهل اليمين ولقد حكى لي محمد بن عبدالله المالكي المغربي وكان فقيهاً صالحاً عن الشيخ أبي سعيد البرقي وهو من شيوخ فقهاء المالكيين ببرقه عن أستاذه خلف المعلم وكان من فقهاء المالكيين أنه قال الأشعري أقام أربعين سنة على الاعتزال ثم أظهر التوبة فرجع عن الفروع وثبت على الأصول قال أبو نصر هذا كلام خبير بمذهب الأشعري وعورته ولهذا قال محمد بن خويز منداد إمام المالكية في وقته في العراق في الكلام الذي ذكره عنه أبو عمر ابن عبد البر قال أهل البدع والأهواء عند مالك وأصحابه الذين ترد شهادتهم هم أهل الكلام قال فكل متكلم فهو عندهم من أهل الأهواء والبدع عند مالك وأصحابه وكل متكلم فهو عندهم من أهل الأهواء أشعرياً كان أو غير أشعري.

والمعنى الثالث: من معاني التوحيد عند هؤلاء الأشعرية كالقاضي أبي بكر وغيره هو أنه سبحانه لا شريك له في الملك بل هو رب كل شيء وهذا معنى صحيح وهو حق وهو أجود ما اعتصموا به من الإسلام في أصولهم حيث اعترفوا فيها بأن الله خالق كل شيء ومربيه ومدبره والمعتزلة وغيرهم يخالفون في ذلك حيث يجعلون بعض المخلوقات لم يخلقها الله ولم يحدثها لكن مع هذا قد ردوا قولهم ببدع غلوا فيها وأنكروا ما خلقه الله من الأسباب وأنكروا ما نطق به الكتاب والسنة من أن الله يخلق الأشياء بعضها ببعض وغير ذلك مما ليس هذا موضعه فهذه المعاني الثلاثة هي التي يقولون أنها معنى اسم الله الواحد وهي التوحيد وفيها من البدع التي خولف بها

(٢٥١) مكان النقط بياض في الأصل يبلغ سبعة أسطر.

الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة ما قد نبهنا على بعضه.

وأما التوحيد الذي ذكره الله في كتابه وأنزل به كتبه وبعث به رسله واتفق عليه المسلمون من كل ملة فهو كما قال الأئمة شهادة أن لا إله إلا الله وهو عبادة الله وحده لا شريك له كما بين ذلك بقوله: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ﴾(٢٥٢). فأخبر أن الإله إله واحد لا يجوز أن يتخذ إله غيره فلا يعبد إلا إياه كما قال في السورة الأخرى: ﴿وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَٰهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾(*) وكما قال: ﴿لَّا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا﴾(٢٥٣). إلى قوله: ﴿فَتُلْقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا﴾(*). وكما قال: ﴿تَنزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ. إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّينَ. أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ﴾(٢٥٤) وكما قال: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ﴾(٢٥٥).

والشرك الذي ذكره الله في كتابه إنما هو عبادة غيره من المخلوقات كعبادة الملائكة أو الكواكب أوالشمس أو القمر أو الأنبياء أو تماثيلهم أو قبورهم أو غيرهم من الأدميين ونحو ذلك مما هو كثير في هؤلاء الجهمية ونحوهم ممن يزعم أنه محق في التوحيد وهو من أعظم الناس إشراكاً وقال تعالى: ﴿قُلْ أَفَرَأَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾(٢٥٦). وقال: ﴿قُلْ أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَأْمُرُونِّي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ. وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ. بَلِ اللَّهَ فَاعْبُدْ وَكُن مِّنَ الشَّاكِرِينَ﴾(٢٥٧) وقال

---

(٢٥٢) سورة البقرة، الآية: ١٦٣.

(*) سورة النحل، الآية: ٥١.

(٢٥٣) سورة الإسراء، الآية: ٢٢.

(*) سورة الإسراء، الآية: ٣٩.

(٢٥٤) سورة الزمر، الآية: ١ ـ ٣.

(٢٥٥) سورة الفرقان، الآية: ٦٨.

(٢٥٦) سورة الزمر، الآية: ٣٨.

(٢٥٧) سورة الزمر، الآية: ٦٤، ٦٥.

تعالى: ﴿وَإِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَحْدَهُ ٱشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾(٢٥٨). وقال تعالى: ﴿وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي ٱلْقُرْءَانِ وَحْدَهُ وَلَّوْاْ عَلَىٰ أَدْبَٰرِهِمْ نُفُوراً﴾(٢٥٩) وقال تعالى: ﴿وَعَجِبُوٓاْ أَن جَآءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ وَقَالَ ٱلْكَٰفِرُونَ هَٰذَا سَٰحِرٌ كَذَّابٌ. أَجَعَلَ ٱلْأَلِهَةَ إِلَٰهاً وَٰحِداً إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ. وَٱنطَلَقَ ٱلْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنِ ٱمْشُواْ وَٱصْبِرُواْ عَلَىٰٓ ءَالِهَتِكُمْ إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ يُرَادُ. مَا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِي ٱلْمِلَّةِ ٱلْآخِرَةِ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا ٱخْتِلَٰقٌ﴾(٢٦٠). وقال تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوٓاْ إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ. وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوٓاْ ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ﴾(٢٦١) وقال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾(٢٦٢).

قال ابن عباس وعطاء وعكرمة ومجاهد يسألهم من خلق السموات والأرض فيقولون الله وهم مع هذا يعبدون غيره ويشركون به ويقولون له ولد وثالث ثلاثة فكان الكفار يقرون بتوحيد الربوبية وهو نهاية ما يثبته هؤلاء المتكلمون إذا سلموا من البدع فيه وكانوا مع هذا مشركين لأنهم كانوا يعبدون غير الله وقال تعالى: ﴿وَسْئَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلْنَا مِن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ﴾(٢٦٣). وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا فَٱعْبُدُونِ﴾(٢٦٤). وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ ٱعْبُدُوا ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُ﴾(٢٦٥).

فبين سبحانه أنه بهذا التوحيد بعث جميع الرسل وأنه بعث إلى كل أمة رسولاً به وهذا هو الإسلام الذي لا يقبل الله من الأولين ولا من الآخرين ديناً غيره قال تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَإِلَيْهِ

---

(٢٥٨) سورة الزمر، الآية: ٤٥.

(٢٥٩) سورة الإسراء، الآية: ٤٦.

(٢٦٠) سورة ص، الآية: ٤: ٧.

(٢٦١) سورة الصافات، الآية: ٣٦.

(٢٦٢) سورة يوسف، الآية: ١٠٦.

(٢٦٣) سورة الزخرف، الآية: ٤٥.

(٢٦٤) سورة الأنبياء، الآية: ٢٥.

(٢٦٥) سورة النحل، الآية: ٣٦.

يُرْجَعُونَ. قُلْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَمَآ أُنْزِلَ عَلَىٰ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ. وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي ٱلْآخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾(٢٦٦) فدين الله أن يدينه العباد ويدينون له فيعبدونه وحده ويطيعونه وذلك هو الإسلام له فمن ابتغى غير هذا ديناً فلن يقبل منه وكذلك قال في الآية الأخرى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِماً بِٱلْقِسْطِ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ. إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾(٢٦٧) فذكر أن الدين عند الله الاسلام بعد إخباره بشهادته وشهادة الملائكة وأولي العلم أنه لا إله إلا هو.

والإله هو المستحق للعبادة فأما من اعتقد في الله أنه رب كل شيء وخالقه وهو مع هذا يعبد غيره فإنه مشرك بربه متخذ من دونه إلهاً آخر فليست الإلهية هو الخلق أو القدرة على الخلق أوالقدم كما يفسرها هؤلاء المبتدعون في التوحيد من أهل الكلام إذ المشركون الذين شهد الله ورسوله بأنهم مشركون من العرب وغيرهم لم يكونوا يشكون في أن الله خالق كل شيء وربه فلو كان هذا هو الالهية لكانوا قائلين إنه لا إله إلا هو فهذا موضع عظيم جداً ينبغي معرفته لما قد لبس على طوائف من الناس أصل الإسلام حتى صاروا يدخلون في أمور عظيمة هي شرك ينافي الإسلام لا يحسبونها شركاً وأدخلوا في التوحيد والإسلام أموراً باطلة ظنوها من التوحيد وهي تنافيه وأخرجوا من الإسلام والتوحيد أموراً عظيمة لم يظنوها من التوحيد وهي أصله فأكثر هؤلاء المتكلمين لا يجعلون التوحيد إلا ما يتعلق بالقول والرأي واعتقادذلك دون ما يتعلق بالعمل والإرادة واعتقاد ذلك بل التوحيد الذي لا بد منه لا يكون إلا بتوحيد الإرادة والقصد وهو توحيد العبادة وهو تحقيق شهادة أن لا إله إلا الله أن يقصد الله بالعبادة ويريده بذلك دون ما سواه وهذا هو الإسلام فإن الاسلام يتضمن أصلين:

أحدهما: الاستسلام لله والثاني: أن يكون ذلك له سالماً فلا يشركه أحد في الإسلام له وهذا هو الاستسلام لله دون ما سواه وسورة قل يا أيها الكافرون تفسر ذلك

(٢٦٦) سورة آل عمران، الآية: ٨٣، ٨٥.

(٢٦٧) سورة آل عمران، الآية: ١٨.

ولا ريب أن العمل ومقصده مسبوق بالعلم فلا بد أن يعلم ويشهد أن لا إله إلا الله وأما التوحيد القولي الذي هو الخبر عن الله ففي سورة الاخلاص التي تعدل ثلث القرآن وفيها اسمه الأحد الصمد وكل من هذين الإسمين يدل على نقيض مذهب هؤلاء الجهمية كما بيناه في موضعه وعبادة الله وحده يدخل فيها كمال المحبة لله وحده وكمال الخوف منه وحده والرجاء له والتوكل عليه وحده والتوكل عليه كما يبين القرآن ذلك في غير موضع فكل ذلك من أصول التوحيد الذي أوجب الله على عباده وبذلك يكون الدين كله لله كما أمر الله رسله والمؤمنين بالقتال إلى هذه الغاية حيث يقول: ﴿وَقَـٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ﴾[٢٦٨].

الوجه الحادي والستون: إن القرآن قد نطق بأن لله كلمات في غير موضع من كتابه كقوله: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَـٰتِهِ﴾[٢٦٩] وقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَـٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُر مَّا نَفِدَتْ كَلِمَـٰتُ ٱللَّهِ﴾[٢٧٠]. وقال: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَاداً لِّكَلِمَـٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَـٰتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾[٢٧١]. وقال: ﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلْأُمِّيِّ ٱلَّذِي يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَـٰتِهِ﴾[٢٧٢]. وقال تعالى: ﴿يُحِقَّ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَـٰتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ ٱلْكَـٰفِرِينَ﴾[٢٧٣]. وقال تعالى: ﴿وَيَمْحُ ٱللَّهُ ٱلْبَـٰطِلَ وَيُحِقُّ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَـٰتِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾[٢٧٤]. وقال: ﴿وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَـٰتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ﴾[٢٧٥]. وكذلك تواتر عن النبي ﷺ الإستعاذة بكلمات الله التامات.

وهذا وأمثاله صريح في تعدد كلماته فكيف يقال ليس كلامه إلا معنى واحداً لا عدد فيه أصلاً، وهذا قد أوردوه وذكروا جوابهم عنه فقال القرطبي فيما ذكره من كلام

(٢٦٨) سورة البقرة، الآية: ١٩٣.

(٢٦٩) سورة الأنعام، الآية: ١١٥.

(٢٧٠) سورة لقمان، الآية: ٢٧.

(٢٧١) سورة الكهف، الآية: ١٠٩.

(٢٧٢) سورة الأعراف، الآية: ١٥٨.

(٢٧٣) سورة الأنفال، الآية: ٧.

(٢٧٤) سورة الشورى، الآية: ٢٤.

(٢٧٥) سورة التحريم، الآية: ١٢.

ابن فورك فإن قيل هذا الذي قلتم يوجب أن تكون التوراة والإنجيل والزبور والفرقان وسائر كتب الله شيئاً واحداً والرب تعالى قد أثبت لنفسه كلمات وقال: ﴿مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللهِ﴾ وقال: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ﴾ وقال: ﴿وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ﴾.

قلنا: إن الرب سبحانه أثبت لنفسه كلمات وأنزل الكتب كذلك وسمى نفسه بأسماء كثيرة وأثبتها في التنزيل فقال: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَاءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ وقال رسول الله ﷺ: «لله تسعة وتسعون اسماً»[276] أفتقولون بتعدد المسمى لتعديد الأسامي، أو تقولون الأسماء تدل على مسمى واحد بنعوت الجلال.

فإن قلت التسميات تتعدد والمسمى واحد، فكذلك نقول في الكلام إنه واحد لا يشبه كلام المخلوقات ولا هو بلغة من اللغات ولا يوصف بأنه عربي أو فارسي أو عبراني لكن العبارات عنه تكثر وتختلف، فإذا قرىء كلام الله بلغة العرب سمي قرآناً، وإذا قرىء بلغة العبرانية أو الفارسية سمي توراة وإنجيلاً كذلك الرب سبحانه يوصف بالعربية (الله الرحمن الرحيم وبالفارسية خداي بزرك وبالتركية سركوي) ونحو ذلك وهو سبحانه واحد والتسمية الدالة عليه تكثر. وكذلك هو سبحانه معبود في السماء ومعبود في الأرض بعبادات وقصود متباينة، وكذلك هو سبحانه مذكور الذاكرين بأذكار مختلفة، وكذلك الكلام يكتب ويقرأ ويفسر بقراءات مختلفة وأذكار متفاوتة وكتابة متباينة وقوله: ﴿مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ ٱللهِ﴾ قد قيل: إنما سمى كلامه كلمات لما فيه من فوائد الكلمات ولأنه ينوب منابها فجازت العبارة عنه بصيغة الجمع تعظيماً وفي قريب من هذا المعنى قول الحق: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَـٰفِظُونَ﴾[277] وكذلك قوله: ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِ وَنُمِيتُ﴾[278] وكذلك قوله: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتاً لِّلَّهِ﴾[279] لأنه مناب أمة وكذلك قوله: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ﴾[280] والمراد ميزان واحدوقيل ماتقدمت العبارات والدلالات التي تدل على مفهومات معاني كلامه:

---

(٢٧٦) سبق تخريجه.

(٢٧٧) سورة الحجر، الآية: ٩.

(٢٧٨) سورة الحجر، الآية: ٢٣.

(٢٧٩) سورة النحل، الآية: ١٢٠.

(٢٨٠) سورة الأنبياء، الآية: ٤٧.

قلت: فهذا ما ذكروه ومن تدبر ذلك علم أنه من أبطل القول وأفسد القياس، فإنهم أوردوا سؤالين:

أحدهما: إن هذا يوجب أن تكون التوراة والإنجيل وسائر كتب الله شيئاً واحداً.

والثاني: إن الرب أثبت لنفسه كلمات. ثم جعل الجواب عن الأول: إن هذا مثل أسماء الله الحسنى هي متعددة ومتنوعة باللغات، والمسمى واحداً، فكذلك هذه الكتب مع تعددها وتنوعها هي عبارة عن معنى واحد، ومن المعلوم أن هذا باطل في الأصل المقيس عليه وفي الفرع، أما في الأصل فلأن أسماء الله الحسنى ليست مترادفة بحيث يكون معنى كل اسم هو معنى الاسم الآخر ولا هي أيضاً متباينة التباين في المسمى وفي صفته، بل هي من جهة دلالتها على المسمى كالمترادفة ومن جهة دلالتها على صفاته كالمتباينة، وهذا القسم كثير ومنه أسماء النبي ﷺ وأسماء القرآن وغير ذلك، وبعض الناس يجعل هذا قسماً من المترادف وبعضهم يجعله من المتباين قسماً ثالثاً قد يسميه المتكافىء، والمقصود فهم المعنى، فإذا قيل الرحمن الرحيم وقيل العليم القدير وقيل السميع البصير:

فالأول يدل على المسمى بصفة الرحمة، والثاني يدل عليه بصفة العلم، والثالث بصفة القدرة، والرابع بصفة السمع، والخامس بصفة البصر وهذه الصفات ليس أحدها هو الآخر، وهذا مما لا ينازع فيه هؤلاء ولا غيرهم فصفات كل اسم يدل من صفات الرب على ما لم يدل عليه الآخر مع اتفاقها في الدلالة على المسمى نعم وقد يدل الاسم على معنى الآخر بطريق اللزوم فإنه يدل على الذات والذات تستلزم جميع الصفات لكن دلالة اللزوم ليست هي دلالة الاسم اللغوية واللزوم أيضاً يحتاج إلى أن تعرف تلك الصفات من غير الاسم هو الدال عليها وإذا كان كذلك فتعدد أسماء الله تعالى لم يقتض تعدد المسمى ولكن اقتضى تعدد صفاته التي دلت عليها تلك الأسماء، وهؤلاء ينازعون في تعدد الصفات في الجملة ومحققوهم لا يقولون إنها محصورة بعدد بل يقولون هذا الذي علمناه وقد يكون له من الصفات ما لا نعلمه، وإذا كانت معاني الأسماء متعددة وإن كان المسمى واحداً لم يكن هذا نظيراً لما ادعاه من تكثر العبارات مع اتحاد المعنى المعبر عنه.

وأما اختلاف الأسماء بالعربية وغيرها من الألسن فهذا على وجهين تارة تكون

تلك الأسماء العجمية تدل على صفات ليست هي الصفة التي تدل عليها الاسم العربي فيكون بمنزلة الأسماء الحسنى بالعربية وتارة يكون معناها معنى الاسم العربي فيكون هذا كالأسماء المترادفة، ولولا تنوع معاني الأسماء لم يكن لبعضها على بعض مزية ولا كان في اختصاص بعض الناس بعلم بعضها فضيلة ولا كان الدعاء ببعضها أوكد من الدعاء ببعض.

وقد قال النبي ﷺ في الحديث المشهور الذي رواه أحمد في مسنده عن ابن مسعود عن النبي ﷺ قال: «ما أصاب عبداً قط هم ولا غم ولا حزن فقال اللهم إني عبدك ابن عبدك ابن أمتك ناصيتي بيدك ماض في حكمك عدل فيَّ قضاؤك أسألك اللهم بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحداً من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك أن تجعل القرآن العظيم ربيع قلبي ونور بصري وجلاء حزني وذهاب همي وغمي إلا أذهب الله همه وغمه وأبدله مكانه فرحاً قالوا: يا رسول الله أفلا نتعلمهن، قال: بلى ينبغي لمن سمعهن أن يتعلمهن»[٢٨١] وكذلك قوله في حديث لقد دعا الله باسمه الذي إذا دعي به أجاب وإذا سئل به أعطى وقوله أسألك باسمك العظيم الأعظم الكبير الأكبر وقوله في حديث اسم الله الأعظم في هاتين الآيتين.

الوجه الثاني والستون: إن أسماء الله الحسنى مع أنها تدل على ذاته الموصوفة بصفات متعددة فليس دلالة الكتب المنزلة من السماء على كلامه كدلالة أسمائه على نفسه المقدسة فإن الإسمين يشتركان في المسمى وينفرد كل منهما بالصفة التي اختص بالدلالة عليها، وأما الكلام المنزل فكل من الكلامين له معنى يختص به لا يشاركه الآخر في شيء من معناه كما يشارك الاسم الاسم في مسماه، فإن آية الكرسي مثلاً وقل هو الله أحد ونحوهما دالة على المعنى القائم بالنفس المتعلق بصفات الله تعالى، وسورة الدين وسورة تبت يدا أبي لهب وغيرهما لهما معان أخر من ذم بعض المخلوقين والأمر ببعض الأفعال، وليس ذم هذا المخلوق والخبر عنه هو مدح الله والثناء عليه ولا معنى هذا هو معنى هذا ولا بينهما قدر مشترك في الخارج أصلاً كما بين الإسمين إذ مسماهما واحد موجود، وأما معنى هاتين الآيتين فليس هو واحداً

(٢٨١) سبق تخريجه.

أصلاً بل هذا المعنى ليس هو هذا المعنى بوجه من الوجوه. نعم يشتركان في كون كل منهما كلاماً للمتكلم وهذا كاشتراك الحياتين في أن هذه حياة وهذه حياة، واشتراك الموجودين في أن هذا وجود وهذا وجود وهذا الاشتراك لا يقتضي أن أحدهما هو الآخر في الخارج أصلاً، فكذلك معاني هذه العبارات لا تقتضي أن إحداها هي الأخرى في الخارج أصلاً وهذا معلوم بالفطرة البديهية وفهمه سهل على من تدبره ومن جحد هذا كان من أظهر الجاحدين للمعارف الفطرية الضرورية وإن سقطت مكالمة أحد لسفسطته فهذا أحق من هؤلاء بهذا ويتضح ذلك بالذي بعده وهو:

الوجه الثالث والستون: وهو قولهم: كذلك نقول في الكلام إنه واحد لا يشبه كلام المخلوقات ولا هو بلغة من اللغات ولا يوصف بأنه عربي أو فارسي أو عبراني لكن العبارات عنه تكثر وتختلف فإذا قرئ كلام الله بلغة العرب سمي قرآنا وإذا قرئ بلغة العبرانية أو السريانية سمي توراة أو إنجيلاً فإن هذا الكلام من أفسد ما يعلم فبديهة العقل فساده، وهو كفر إذا فهمه الإنسان وأصر عليه فقد أصر على الكفر وذلك أن القرآن يقرأ بالعربية وقد يترجم بحسب الإمكان بالعبرانية أو الفارسية أو غيرهما من الألسن ومع هذا إذا ترجم بالعبرانية لم يكن هو التوراة ولا مثل التوراة ولا معانيه مثل معاني التوراة وكذلك التوراة تقرأ بالعبرية وتترجم بالعربية والسريانية ومع هذا فليست مثل القرآن ولا معانيها مثل معاني القرآن وكذلك الإنجيل من المعلوم أنه يقرأ بعدة ألسن وهو في ذلك معانيه ليست معاني التوراة والقرآن، فهل يقول من له عقل أو دين أن كلام الله مطلقاً إذا قرئ بالعربية كان هو القرآن، أو ليس يلزم صاحب هذا أن تكون التوراة والإنجيل إذا فسرا بالعربية كانا هذا القرآن الذي أنزل على محمد، بل هذه الأحاديث الإلهية التي يرويها الرسول ﷺ عن ربه تعالى مثل قوله: «يقول الله تعالى من عادى لي ولياً فقد بارزني بالمحاربة»[٢٨٢] وقوله: «يقول الله تعالى أنا عند ظن عبدي بي وأنا معه إذا دعاني»[٢٨٣] ونحو ذلك فهذا كلام عربي مأثور عن الله ومع هذا فليس قرآناً ولا مثل القرآن لا لفظاً ولا معنى.

فكيف يقال في التوراة والإنجيل إذا قرئا بالعربية كان قرآناً، وكذلك القرآن

---

(٢٨٢) سبق تخريجه.

(٢٨٣) سبق تخريجه.

إذا ترجم بالعبرية أو السريانية هل يقول من له عقل أو له دين أن ذلك هو التوراة والإنجيل المنزل على موسى وعيسى عليهما السلام، وهل يقول عاقل أن كلام الله المنزل بالألسنة المختلفة معناه شيء واحد كالكلام الذي يترجم بألسنة متعددة. العلم بفساد هذا من أوضح العلوم البديهية العقلية وقائل هذا لو تدبر ما قال لعلم أن المجانين لا يقولون هذا، ومن المعلوم لكل أحد أن الكلام إذا ترجم كما ترجمت العرب كلام الأوائل من الفرس واليونان والهند وغيرهم فتلك المعاني هي المعاني وهي باقية لم تختلف بكونها عربية أو فارسية أو رومية أو هندية.

وكذلك لما ترجموا ما ترجموه من كلام الأنبياء قبلنا وأممهم فتلك المعاني هي هي سواء كانت بالعربية أو الفارسية، وقد أخبر الله في كتابه عما قالته الأمم قبلنا من الأنبياء وأممهم وهم إنما قالوه بألسنتهم وقصه الله علينا باللسان العربي، وتلك المعاني هي هي لم يكن كونها حقاً أو باطلاً أو إيماناً أو كفراً أو رشداً أو غياً من جهة اختلاف الألسنة بل لأن تلك المعاني هي في نفسها حقائق متنوعة مختلفة أعظم من اختلاف الألسنة واللغات بكثير كثير، وأين اختلاف المعاني من اختلاف الألفاظ وإنما ذلك بمنزلة: اختلاف صور بني آدم وألسنتهم بالنسبة إلى اختلاف قلوبهم وعلومهم وقصودهم. ومن المعلوم أن اختلاف قلوبهم وعلمها وإرادتها أعظم بكثير من اختلاف صورهم وألوانهم ولغاتهم حتى قد ثبت في الحديث المتفق عليه في الصحيحين، أن النبي ﷺ قال لأبي ذر عن رجلين يا أبا ذر «هذا خير من ملء الأرض مثل هذا».

فجعل أحدهما خيراً من ملء الأرض من جنس الآخر وذلك لاختلاف قلوبهم، فاختلاف الصور لا يبلغ قريباً من ذلك، وهكذا كلام الله الذي أنزله على موسى وهو التوراة، والذي أنزله على محمد ﷺ وهو القرآن لم تكن مغايرة بعضه بعضاً بمجرد اختلاف الألسنة بحيث إذا ترجم كل واحد بلغة الآخر صار مثله أو صار هو إياه كما قاله هؤلاء الملحدون في أسماء الله وآياته، مع الترجمة يكون لكل منهما معاني ليست هي معاني الآخر ولا مثلها بل التفاوت الذي بين معاني هذه الكتب أعظم من التفاوت الذي بين ألفاظها واللسان العبري قريب من اللسان العبري ومع هذا فمعاني القرآن فوق معاني التوراة بأمر عظيم. ثم المسيح إنما كان لسانه عبرياً وإنما بعده ترجم الإنجيل بالسريانية أفنرى الإنجيل الذي أنزله الله عليه بالعبرية هو التوراة الذي أنزلت على موسى، بل يجب أن يعلم أصلاً عظيماً.

أحدهما: أن القرآن له بهذا اللفظ والنظم العربي اختصاص لا يمكن أن يماثله في ذلك شيء أصلاً، أعني خاصة في اللفظ وخاصة فيما دل عليه من المعنى، ولهذا لو فسر القرآن ولو ترجم فالتفسير والترجمة قد يأتي بأصل المعنى أو يقر به وأما الإتيان بلفظ يبين المعنى كبيان لفظ القرآن فهذا غير ممكن أصلاً ولهذا كان أئمة الدين على أنه لا يجوز أن يقرأ بغير العربية لا مع القدرة عليها ولا مع العجز عنها لأن ذلك يخرجه عن أن يكون هو القرآن المنزل، ولكن يجوز ترجمته كما يجوز تفسيره وإن لم تجز قراءته بألفاظ التفسير وهي إليه أقرب من ألفاظ الترجمة بلغة أخرى.

الأصل الثاني: إنه إذا ترجم أو قرىء بالترجمة فله معنى يختص به لا يماثله فيه كلام أصلاً ومعناه أشد مباينة لسائر معاني الكلام من مباينة لفظه ونظمه لسائر اللفظ والنظم والأعجاز في معناه أعظم بكثير كثير من الأعجاز في لفظه. وقوله تعالى: ﴿**قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً**﴾(٢٨٤) يتناول ذلك كله، فكيف يقال الكلام المقروء بالعربية والسريانية من التوراة والانجيل والمترجم بالفارسية والتركية من ذلك هو الكلام المقروء بالعربية الذي هو القرآن مع أنا بالبديهة نعلم أنه ليس مثله لا في لفظ ولا معنى فضلاً عن أن يكون هو إياه وهل يقول من له عقل أو دين يفهم ما يقول أن هذه الكتبَ والكلام المنزل هي في الدلالة على معناها كدلالة أسماء الله عليه، أم يعلم كل أحد أن أسماء الله مع تنوع ما دلت عليه من الصفات والمسمى واحد وأما الكلام فيكون معنى هذا الكلام ليس هو معنى الآخر.

وينبغي أن يعلم أنه ليس مقصودنا عموم النفي بل مقصودنا نفي العموم فإنا لا ننكر أن الكلامين قد يتفقان في المعنى، وقد ينزل الله سبحانه على نبي بلغة المعنى الذي أنزله على الآخر فيكون المعنى واحداً واللفظ مختلفاً، وهذا كثير جداً فإنا نحن لم ننكر أن معاني الألفاظ تتفق، لكن المنكر أن يقال جميع معاني ألفاظ الكتب متفقة وهي معنى واحد وأن معنى ما أنزل على هذا النبي هو بعينه ذلك المعنى وأن جميع ألفاظ القرآن معناها واحد ومعنى سورة الدين هو معنى آية الكرسي وأن معنى قل هو الله أحد معنى تبت يدا أبي لهب ومعنى المعوذتين وهذا لو عرض على من له أدنى

(٢٨٤) سورة الإسراء، الآية: ٨٨.

تمييز من الصبيان لعلم ببديهة عقله أنه من أعظم الباطل. فتدبر كيف ضلوا في زعمهم أن معنى واحد لاتحاد المسمى، ثم ضلوا أعظم ضلال في أن كلام الله أنزله معناه معنى واحد وإنما تختلف أسماؤه لاختلاف الألسنة، وشبهوه بالاسماء فلو كان الكلام معنى واحداً وله صفات متعددة لكانوا قد ضلوا من وجه، ولكن معنى قل هو الله أحد ليس هو معنى تبت يدا أبي لهب بوجه من الوجوه فلا يصح أن يقال ذلك مثل الرحمن الرحيم السميع العليم، إذ المدلول هنا واحد في نفسه وله صفات والمدلول هنا في إحدى السورتين ليس هو المدلول في السورة الأخرى بوجه من الوجوه.

وأما تشبيههم ذلك بكون الله معبوداً بعبادات متنوعة فهو أوضح من أن يحتاج إلى الفرق فلهذا لم نحتج إلى الكلام عليه، إذ تشبيه ذلك باسماء الله تعالى أقوى اشتباهاً وقد ظهر ما فيه، فكيف بتشبيه كتب الله المنزلة بالنسبة إلى ما ادعوه من المعنى الواحد بعبادة العابدين بالنسبة إلى الله تعالى.

وبهذا يتبين لك أن من قال منهم إن القرآن محفوظ بالقلوب حقيقة مقروء بالألسنة حقيقة مكتوب في المصاحف حقيقة كما أن الله معلوم بالقلوب مذكور بالألسنة مكتوب في المصاحف حقيقة، فهو يقصد هذا التلبيس من جعل الكتب المنزلة وسائر كلام الله بالنسبة إلى ما ادعوه من ذلك المعنى النفساني كسائر أسماء الله بالنسبة إلى نفسه، وقد تبين لك أن هذا من أفسد القياس فالحمد لله الذي عافانا مما ابتلى به كثيراً من عباده وفضلنا على كثير ممن خلق تفضيلاً. وبهذا وأمثاله تعلم أن القائلين بخلق القرآن وإن كانوا أخبث قولاً من هؤلاء من جهات مثل نفيهم أن يقوم بالله كلام فهؤلاء أخبث منهم من جهات أخر مثل منعهم أن يكون كلام الله ما هو كلامه وجعلهم كلام الله شيئاً لا حقيقة له وغير ذلك.

الوجه الرابع والستون: إنهم لم يذكروا في الجواب عما أخبر الله به عن نفسه من أن له كلمات ماله حقيقة فإنهم يقولون ليس لله كلام إلا معنى واحد لا يجوز عليه التعدد، والله سبحانه قد أخبر أن له كلمات وأن البحار لو كانت مدادها والأشجار أقلامها لما نفدت تلك الكلمات، وهذا صريح بأن لها من التعداد ما لا يأتي عليه إحصاء العباد، فكيف يقال ليس له كلمتان فصاعداً.

وأما قولهم التكثير للتفخيم كقوله «إنا نحن نزلنا الذكر، فيقال لهم هذا إنما

يستعمل في المواضع التي تصرح بأن المعنى بذلك اللفظ هو واحد والله سبحانه قد بين في غير موضع أنه واحد فإذا قال: «إنا نحن نزلنا الذكر». «إنا فتحنا» وقد علم المخاطبون أنه واحد، علم أن ذلك لم يقتض أن ثم آلهة متعددة لكن قال بعض الناس صيغة الجمع في مثل هذا دلت على كثرة معاني أسمائه وهذا مناسب وأما الكلام فلم يذكر الله قط ولا قال أحد من المسلمين قبل ابن كلاب أن كلام الله ليس إلا معنى واحداً ولا خطر هذا بقلب أحد، فكيف يقال إنه أراد بصيغة الجمع الواحد ولهذا لا يكاد يوجد هذا في صيغة التكلم في حق الله أو صيغة المخاطبة له كما قد قيل في قوله: «رب ارجعون» وأما تمثيلهم ذلك بقوله: «إن إبراهيم كان أمة» أي مثل أمة فليس كذلك بل الأمة كما فسره عبدالله بن مسعود وغيره هو معلم الخير وهو القدوة الذي يؤتم به أي يقتدى به، فأمة من الائتمام كقدوة من الاقتداء، وليس هو مستعاراً من الأمة الذين هم جيل. وكذلك قوله: «ونضع الموازين القسط» وإنما هو ميزان واحد ليس كذلك بل الجمع مراد من هذا اللفظ إما لتعدد الآلات التي توزن بها أو لتعدد الأوزان وأما ما ذكروه من كثرته لكثرة المعاني التي دلت عليها العبارات عنه فهذا حق لكن إذا كانت العبارات دلت على معان كثيرة علم أن معاني العبارات لكلام الله كثيرة ليس هو معنى واحداً وهو المطلوب.

الوجه الخامس والستون: إن القرآن صرح بإرادة العدد من لفظ الكلمات وبإرادة الواحد من لفظ كلمة كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ﴾[285] وقال: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَاداً لِّكَلِمَـٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَـٰتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾[286] وقال: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَـٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَـٰتُ ٱللَّهِ﴾[287] فبين أنها إذا كتبت بمياه البحر وأقلام الأشجار لا تنفي والنفاد الفراغ فعلم أنه يكتب بعضها ويبقى منها ما لم يكتب، وهذا صريح في أنها من الكثرة إلى أن يكتب منها ما يكتب ويبقى ما يبقى فكيف يكون إنما أراد بلفظ الكلمات كلمة واحدة

(٢٨٥) سورة يونس، الآية: ١٩.

(٢٨٦) سورة الكهف، الآية: ١٠٩.

(٢٨٧) سورة لقمان، الآية: ٢٧.

لا سيما ولفظ الشجر يعم كل ما قام على ساق صلب أو غير صلب كما قال النبي ﷺ: «في الضالة ترد الماء وترعى الشجر حتى يلقاها ربها»[٢٨٨].

الوجه السادس والستون: إنه قد ثبت في صحيح مسلم من حديث ابن أبي عروبة وأبان العطار عن قتادة عن معدان بن أبي طلحة عن أبي الدرداء عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله جزأ القرآن ثلاثة أجزاء فجعل قل هو الله أحد جزءاً من أجزاء القرآن».

فهذه التجزئة إما أن تعود إلى لفظ القرآن وإما أن تعود إلى معناه، والأول باطل لأن حروف قل هو الله أحد ليست بقدر حروف ثلث القرآن بل هي أقل من عشر عشر العشر بكثير، فعلم أنه أراد بالتجزئة المعنى، وذلك يقتضي أن معنى حروف القرآن متجزئة وهم قد قالوا أن كلام الله واحد لا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتغاير ولا يختلف، ولو قيل إن التجزئة للحروف لكن لا يشترط فيها تماثل قدر الحروف بل يكون بالنظر إلى المعنى لكان ذلك حجة أيضاً، فإنه إذا كان التجزئة باعتبار المعنى علم أن المعنى الذي دلت عليه هذه الحروف ليس هو معاني بقية القرآن.

وروى الترمذي وغيره عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن امرأة أبي أيوب عن أبي أيوب قال قال رسول الله ﷺ: «أيعجز أحدكم أن يقرأ في ليلة ثلث القرآن، من قرأ قل هو الله أحد الله الصمد فقد قرأ ثلث القرآن» قال الترمذي هذا حديث حسن فقد أخبر أنها ثلث القرآن.

فإن قيل: الحديث المتقدم قد رواه مسلم أيضاً بلفظ آخر أنه «قال أيعجز أحدكم أن يقرأ في ليلة ثلث القرآن قالوا وكيف نقرأ ثلث القرآن قال: قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن». فقوله تعدل ثلث القرآن يبين أنها في نفسها ليست ثلثه ولكن تعدل ثلثه أي في الثواب.

قلنا: لا منافاة بين اللفظين فإنها ثلثه باعتبار المعنى وهي تعدل ثلثه باعتبار الحروف أو هي بلفظها ومعناها ثلثه فتعدل ثلثه لأن ذلك اللفظ صريح في معناه وحيث قال «جزأ القرآن ثلاثة أجزاء فجعل قل هو الله أحد جزءاً من تلك الأجزاء» فأخبر أن القرآن تجزأ ثلاثة أجزاء وإنما هي جزء من تلك الأجزاء، وهذا لا يصلح أن يراد به

---

(٢٨٨) سبق تخريجه.

مجرد الثواب دون السورة، ولهذا كان النبي ﷺ، يجمع بين اللفظين كما في الحديث الذي رواه أبو حازم عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ: «أحشدوا فإني سأقرأ عليكم ثلث القرآن فحشد من حشد ثم خرج نبي الله ﷺ فقرأ قل هو الله أحد ثم دخل فقال بعضنا لبعض قال رسول الله ﷺ، سأقرأ عليكم وإني لأرى هذا خبراً جاءه من السماء ثم خرج نبي الله ﷺ فقال إني قلت سأقرأ عليكم ثلث القرآن ألا وإنها تعدل ثلث القرآن».

قال الترمذي حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه، والذي يبين أن قوله تعدل يدخل فيه حروفها ما رواه البخاري في صحيحه عن أبي سعيد الخدري عن قتادة بن النعمان أن رجلاً قام في زمن النبي ﷺ يقرأ من السحر قل هو الله أحد لا يزيد عليها فلما أصبح أتى النبي ﷺ فذكر ذلك له وكان الرجل يتقالها فقال النبي: «والذي نفسي بيده إنها لتعدل ثلث القرآن. وهذا أيضاً من حديث أبي سعيد رواه البخاري من حديث أبي سعيد نفسه وكذلك رواه أبو داود والنسائي.

الوجه السابع والستون: إنه قد احتج بعض متأخريهم على إمكان أن يكون كلامه واحداً بما ذكره الملقب عندهم بالامام فخر الدين أبي عبدالله محمد بن عمر الرازي فقال: لما كان الباري سبحانه عالماً بالعلم الواحد بجملة المعلومات غير المتناهية فلم لا يجوز أن يكون مخبراً بالخبر الواحد عن المخبرات غير المتناهية. ولنضرب لذلك مثالاً لهذا الكلام وهو أن رجلاً إذا قال لأحد غلمانه إذا قلت اضرب فاضرب فلاناً، ويقول للثاني إذا قلت أضرب فلا تتكلم مع فلان ويقول للثالث إذا قلت اضرب فاستخبر عن فلان، ويقول للرابع إذا قلت اضرب فأخبرني عن الأمر الفلاني، ثم إذا حضر الغلمان بين يديه ثم يقول لهم اضرب فهذا الكلام الواحد في حق أحدهم أمر وفي حق الثاني نهي وفي حق الثالث خبر وفي حق الرابع استخبار وإذا كان اللفظ الواحد بالنسبة إلى أربعة أشخاص أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً فأي استعباد في أن يكون كلام الحق سبحانه كذلك فثبت أنه سبحانه متكلم بكلام واحد.

فيقال لهؤلاء هذه الحجة بعينها التي اعتمدها إمام أتباعه أبو عبدالله الرازي هو أيضاً قد رجع عن ذلك في أجل كتبه عنده وبين فسادها، فقال في نهاية العقول من جهة أصحابه لا نسلم أن الشيء يستحيل أن يكون خبراً وطلباً وبيانه أن إنساناً لو قال

لبعض عبيده متى قلت لك إفعل فاعلم أني أطلب منك الفعل، وقال للآخر متى قلت لك هذه الصيغة فاعلم أني أطلب منك الترك، وقال للآخر متى قلت لك هذه الصيغة فأعلم أني أخبر عن كون العالم حادثاً، فإذا حضروا بأسرهم وخاطبهم دفعة واحدة بهذه الصيغة كانت تلك الصيغة الواحدة أمراً ونهياً وخبراً معاً، فإذا عقل ذلك في الشاهد فليعقل مثله في الغائب. ثم قال وهذا ضعيف لأن قوله أفعل ليس في نفسه طلباً ولا خبراً بل هو صيغة موضوعة لإفادة معنى الطلب ومعنى الخبر ولا استحالة في جعل الشيء الواحد دليلاً على حقائق مختلفة، إنما الإستحالة في أن يكون الشيء حقائق مختلفة وكلامنا إنما هو في نفس حقيقة الخبر وحقيقة الطلب.

واستقصاء القول في ذلك مذكور في باب الأمر من كتاب المحصول في علم الأصول فهذا كلام المستدل بهذه الحجة في بيان فسادها وبطلانها وذلك كاف.

الوجه الثامن والستون: أن يقال هذه الحجة من أفسد الحجج عند التأمل وذلك أن هذا المثل المضروب أكثر ما فيه جواز أن يكون اللفظ الواحد مشركاً بين معاني أمر ونهي وخبر كما قد قيل في قول القائل ويل لك أنه دعاء وخبر، ولا ريب أن الصيغة الواحدة يراد بها الأمر تارة والخبر أخرى كقول القائل غفر الله لفلان ورحمه وأحسن إليه وأدخله الجنة وأجاره من النار ونعم عليه نعماً عظيمة فإن هذا في الأصل خبر وهو كثير مستعمل في الدعاء الذي هو طلب وكذلك صيغة أفعل هي أمر في الأصل وقد تضمن معنى النهي والتهديد كما قد قيل في قوله: ﴿**ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ**﴾(٢٨٩).

ولكن هل يجوز أن يراد باللفظ الواحد المشترك بين معنيين إما الأمر والخبر أو الأمر والنهي أو غير ذلك كلا المعنيين على سبيل الجمع، هذا فيه نزاع مشهور بين أهل الفقه والأصول وغيرهم، والنزاع مشهور في مذهب أحمد والشافعي ومالك وغيرهم وبين المعتزلة بعضهم مع بعض وبين الأشعرية أيضاً والرازي يختار أن ذلك لا يجوز موافقة لأبي الحسن البصري ولم يجعل المانع من ذلك أمراً يرجع إلى القصد فإن قصد المعنيين جائز ولكن المانع أمر يرجع إلى الوضع وهو أن أهل اللغة إنما وضعوه لهذا وهذه ولهذا وهذه فاستعماله فيها جميعاً استعمال في غير ما وضع له.

---

(٢٨٩) سورة فصلت، الآية: ٤٠.

ولهذا كان المرجح قول المسوغين لأن استعماله فيهما غايته أن يكون استعمالاً له في غير ما وضع له وذلك يسوغ بطريق المجاز، ولا مانع لأهل اللغة من أن يستعملوا اللفظ في غير موضوعه بطريق المجاز على أن إطلاق القول بأن هذا استعمال له في غير موضوعه فيه نزاع كالطلاق القول في اللفظ العام المخصوص أنه استعمال له في غير موضوعه، ومنه استعمال صيغة الأمر في الندب ونحو ذلك فإن طوائف من الناس يقولون بعض المعنى ليس هو غيره فلا يكون ذلك استعمالاً له في غير موضعه ولا يجعلون اللفظ بذلك مجازاً، وهذا قول أئمة من أصحاب الشافعي وأحمد وغيرهم كالقاضي أبي يعلى وأبي الطيب وغيرهما، واستعمال اللفظ المشترك في معنييه ضد استعمال العام في بعض معناه فإنه موضوع لهذا مفرداً ولهذا مفرداً فجمع بين معنييه ومثل هذا لا يقر مثل هؤلاء بأنه عين معناه إذ هو معناه مفرداً ومعه غيره.

وكما أن بعض الشيء ليس بغير له عندهم فلا يصير الشيء غيراً لنفسه بالزيادة عليه لا سيما إذا كان المزيد نظيره وليس المقصود هنا تكميل القول في هذه المسألة ولكن نبين حقيقة ما يحتج به هؤلاء فإن هذا المثل الذي ضربوه مضمونه أن يجعل اللفظ موضوعاً لأمر ونهي وخبر ويقصد بالخطاب به إفهام كل معنى لمخاطب غير المخاطب الأول وهذا جائز في المعقول لكن ليس هذا مما ادعوه في الكلام بشيء وذلك أن النزاع ليس هو في أن اللفظ الواحد يدل على حقائق مختلفة فإن هذا لا ينازع فيه أحد ولا حاجة فيه إلى ضرب المثل، بل دلالة الألفاظ الموضوعة على حقائق مختلفة كثير جداً وإن كان اللفظ خبراً أو أمراً لكن ويدل على حقائق مختلفة، وإنما النزاع في المعاني المختلفة التي هي مدلول جميع الألفاظ التي أنزلها الله هل هو معنى واحد فالنزاع في المعاني المعقولة من الألفاظ وهي أمر الله بكذا وأمره بكذا أو نهيه عن كذا ونهيه عن كذا أو خبره بكذا وخبره بكذا هل هو شيء واحد والمعاني لا تتبع وضع واضع، ومن العجب أن هؤلاء إذا احتجوا على أن الكلام هو معنى في النفس قالوا إن مدلول العبارات والإشارات لا يختلف باختلاف اللغات ولا بقصد الواضعين المتكلمين ثم يحتجون على أنه واحد بجواز أن يجعل الواضع اللفظ الواحد موضوعاً لمعان متعددة وأين هذا من هذا فإن دلالة اللفظ على المعنى يتبع قصد المتكلم والإرادة، فإنه بالقصد والإرادة كان هذا المعنى وهذا اللفظ يدل على هذا المعنى لأن

اللفظ صار كذلك بذاته أو بطبعه لكن تنازع الناس هل بين اللفظ والمعنى مناسبة لأجلها خصص الواضعون هذا اللفظ بهذا المعنى على قولين:

أصحهما أنه لا بد من المناسبة وليست موجبة بالطبع حتى يقال فذلك يختلف باختلاف الأمم بل هي مناسبة داعية والمناسبة تتنوع بتنوع الأمم كتنوع الأفعال الإرادية. ولو قيل إنه بالطبع فطباع الأمم تختلف سواء في ذلك طبعهم الاختياري فتبين أن هذا المثل الذي ضربوه في غاية البعد عما قصدوه إذ ما ذكروه هو اللفظ الدال على معان وهذا لا نزاع فيه، ومقصودهم أن المعاني التي هي في نفسها لكل معنى حقيقة هل هي في نفسها شيء واحد وذلك لا يكون بقصد واضع ولا إرادته ولا وضعه، والإمكان هنا ليس هو إمكان أن يجعل هذا هذا بل المسؤول عنه الإمكان الذهني وهو أنه هل يمكن في العقل أن يكون المعنى المعقول من صيغ الأمر هو المعنى المعقول من صيغ الخبر. وأن يكون نفس ما يقوم بالنفس مس الأمر بهذا الخبر عنه هو بعينه ما يقوم بالنفس من الأمر بغيره والخبر عنه.

الوجه التاسع والستون: أن يقال هو قال إذا كان الباري عالماً بالعلم الواحد بجملة المعلومات غير المتناهية، فلم لا يجوز أن يكون مخبراً بالخبر الواحد عن المخبرات غير المتناهيات.

فيقال له: هب أن هذا ثبت في كون الخبر واحداً فلم قلت أنه يجب أن يكون خبره عن المخبرات غير المتناهية هو بعينه الأمر بالمأمورات والتكوين للمكونات غير المتناهية، فهب أن الخبر يقاس بالعلم، فهل يمكن أن يكون الخبر هو نفس الأمر؟.

الوجه السبعون: إن الأصل الذي يقاس عليه وشبه به من الإمكان، وهو العلم أصل غير مدلول عليه، فمن أين لهم أن الباري ليس له إلا علم واحد لا يتبعض ولا يتعدد، وهذا لم ينطق به كتاب ولا سنة ولا قاله إمام من أئمة المسلمين فضلاً عن أن يكون ثابتاً بإجماع ولا قام عليه دليل عقلي، وقد قال الله في كتابه: «ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء فأخبر أنه يحاط ببعض علمه لا بكله وقال في كتابه: «فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم».

وقد احتج الإمام أحمد وغيره بهذه الآية وغيرها على أن القرآن من علم الله فجعلوه بعض علم الله فمن الذي يقول أن علم الله ليس له بعض ولا جزء.

واعلم أنه ليس لهم في المسألة عمدة إلا ما اعتمد عليه إمام القوم القاضي أبو بكر بن الباقلاني، فإنه اعتمد فيها إجماعاً ادعاه وهو في غير موضع يدعى إجماعات لا حقيقة لها كدعواه إجماع السلف على صحة الصلاة في الدار المغصوبة بكونهم لم يأمروا الظلمة بالإعادة، ولعله لا يقدر أن ينقل عن أربعة من السلف أنهم استفتوا في إعادة الظلمة ما صلوه في مكان مغصوب فأفتوهم بأجزاء الصلاة، لكن أهل الكلام كثيروا الاحتجاج من المعقول والمنقول بالحجج الداحضة، ولهذا كثر ذم السلف لهم، قال أبو عبدالله الرازي لما تكلم على وحدة علم الله وقدرته.

فقال: الفصل الأول: في وحدة علم الله وقدرته نقل إمام الحرمين في الشامل عن أبي سهل الصعلوكي منا أنه تعالى عالم بعلوم غير متناهية وذهب جمهور الأصحاب إلى أنه تعالى عالم بعلم واحد قادر بقدرة واحدة مريد بإرادة واحدة.

قال: واعلم أن القاضي أبا بكر عول في هذه المسألة على الإجماع فقال القائل قائلان، قائل يقول الله تعالى عالم بالعلم قادر بالقدرة، وقائل يقول ليس الله عالماً بالعلم ولا قادراً بالقدرة، وكل من قال بالقول الأول قال أنه عالم بعلم واحد قادر بقدرة واحدة، فلو قلنا أنه سبحانه عالم بعلمين أو أكثر كان ذلك قولاً ثالثاً خارقاً للإجماع وأنه باطل.

قال وأما الصعلوكي فهو مسبوق بهذا الاجماع فيكون حجة عليه، قلت هذا الإجماع مركب من جنس الإجماع الذي احتج به الرازي على قدم المعنى الذي ادعوه أنه هو الكلام، وليس في ذلك إجماع أصلاً وإنما هو إجماع المعتزلة والأشعرية لو صح فكيف وقد حكى أبو حاتم التوحيدي عن الأشعري نفسه أنه كان يثبت علوماً لا نهاية لها والسلف الذين أثبتوا علم الله وقدرته ليس مقصودهم بذلك ما يقصده هؤلاء من أنه لا بعض له، بل قد صرحوا بأنه يعلم بعض علم الله ولا يعلم بعضه، وكل من لم يوافقهم على ما ادعوه من نفي التبعيض الذي اختصوا بنفيه كالذين خالفوهم من

المرجئة والشيعة والكرامية وغيرهم فإنهم يخالفونهم في ذلك، وكذلك جماعة أهل الحديث والفقهاء والصوفية وهذا الذي اعتمده إمام الطائفة ولسانها القاضي أبو بكر من أنه لا يمكن إثبات وحدة العلم إلا بالإجماع الذي ادعاه يبين لك أنه ليس في العقل ما يمنع تعدد علمه وقدرته وكلامه وسائر صفاته، وكذلك أقر بذلك أبو المعالي والرازي وغيرهم من حذاق القوم فإن كلام ابن فورك قد يشعر بأن العقل يوجب اتحاد ذلك وقد بينا فساد ذلك.

الوجه الحادي والسبعون: إن إمامهم المتأخر وهو أبو عبدالله الرازي اعترف في أجل كتبه أن القول بكون الطلب هو الخبر باطل على القول بنفي الحال، ونفي الحال هو مذهب الأشعري نفسه وتحقيقهم وإليه رجع أبو المعالي في آخر عمره.

وأما على القول بثبوت الحال فتوقف في ذلك ولم يجزم بإمكانه ولا امتناعه وقد تقدم حكاية لفظه في ذلك وهذا اعتراف منه بأن هذا القول الذي قالوه ممتنع العقل عند محققيهم وهم نفاة الحال.

وأما عند مثبتي الحال عندهم فلا نعلم أنه ممكن أو ممتنع وعلى التقديرين فلا نعلم أن ذلك ممكن فتبين أن لا حجة لهم على إمكان صحة ما ادعوه من أن كلام الله معنى واحد فضلاً عن أن يكون ذلك هو الواقع إذ ليس كل ما أمكن في الذهن كان هو الواقع فإنه إذا جاز في العقل أن يكون الكلام صفة واحدة وجاز أن يكون صفات متعددة فلا بد من دليل يبين ثبوت أحدهما دون الآخر، فكيف إذا قال الناس لهم انه ممتنع لم يذكروا دليلاً على إمكانه.

الوجه الثاني والسبعون: إنا نبين أن هذا القول ممتنع على القول بثبوت الحال وعلى القول بنفيه، أما على القول بنفيه فقد تقدم كلامه في ذلك، وأما على القول بثبوته فإن الرازي إنما توقف لأنه قال، وأما إن تكلمنا على القول بالحال فيجب أن ينظر في الحقائق الكثيرة هل يجوز أن تتصف بوجود واحد أم لا، فإن قلنا بجواز ذلك فحينئذ يجوز أن تكون الصفة الواحدة حقائق مختلفة وإلا بطل القول بذلك، قال وأنا إلى الآن لم يتضح لي فيه دليل لا نفياً ولا إثباتاً، فيقال لهذا هذه أغلوطة وذلك أنه هب أن وجود كل شيء زائد على حقيقته في الخارج وهب أنا سلمنا له ما شك فيه وهو

اتصاف الحقائق المختلفة بوجود واحد فهذا لا يثبت محل النزاع، وذلك لأن هذا إنما يفيد أن تكون الحقائق المختلفة لها صفة واحدة فتكون الحقائق المختلفة موصوفة بصفة واحدة هي الحال التي هي الوجود وذلك لا يستلزم أن تكون الحقائق المختلفة شيئاً واحداً، وأن تكون الصفة الواحدة في نفسها حقائق مختلفة.

وبهذا يتبين لك ضعف قوله، فإن قلنا بجواز اتصاف الحقائق المختلفة بوجود واحد، فحينئذ يجوز أن تكون الصفة الواحدة حقائق مختلفة وإلا بطل القول بذلك، وإنما قلنا أن هذا ضعيف لأن اتصاف الحقائق المختلفة بوجود واحد غير كون الصفة الواحدة هي في نفسها حقائق مختلفة، فإن الفرق بين كونها صفة لحقائق مختلفة وبين كونها في نفسها حقائق مختلفة أمر واضح بين، وإنما يصح له ما قال لو ثبت أن الحقائق المختلفة تتصف بوجود واحد، وأن ذلك الوجود الواحد الثابت في الخارج هو في نفسه حقائق مختلفة، وهذا لا يقوله عاقل وهؤلاء يقولون أن نفس الطلب هو نفس الخبر فيجعلون الحقيقتين المختلفتين شيئاً واحداً، وذلك ممتنع.

وإن قيل أن لهما وجوداً واحداً زائداً على حقيقتهما فإن فساد كون الحقيقتين شيئاً واحداً معلوم بالبديهة، ومما يوضح هذا أن الحقائق المختلفة كالأعراض المختلفة، وإن قيل أن وجودها زائد على حقيقتها وأنه يجوز أن يكون وجودها واحداً فلا يقول عاقل أنها في نفسها واحدة.

الوجه الثالث والسبعون: أن يقال ما شك فيه يقطع فيه بالامتناع فيقال من الممتنع أن تكون الحقيقتان المختلفتان لهما وجود واحد قائم بهما كما يمتنع أن يكون لهما عرض واحد يقوم بهما، وذلك لأن الحال الذي هو الوجود الذي يقال إنه قائم بالحقائق وأنه زائد على حقائقها تابع لتلك الحقائق، فوجود كل حقيقة تابع لها لا يجوز أو يوجد بغيرها كما لا يوجد بغيرها سائر ما يقوم به من الأعراض، وكما لا يجوز أن يكون العرض القائم بهذه الحقيقة هو بعينه العرض القائم بالحقيقة الأخرى المخالفة لها، فالوجود الذي لهذه الحقيقة أولى أن لا يكون الوجود القائم بالحقيقة الأخرى بعينه وهذا ظاهر.

الوجه الرابع والسبعون: إن هذا الذي شك فيه لو صح وجزم به لكان غايته أن يكون الكلام متعدداً متحداً فيكون حقيقتين وهو واحد، أما رفع التعدد عنه من كل

وجه فلا يمكن لأن الوجود الواحد إذا كان صفة لحقيقتين وقيل إن الصفة تكون حقائق مختلفة فلا ريب أن ذلك يوجب كونها حقائق مختلفة، وكونها شيئاً واحداً وهؤلاء يمنعون أن يكون المعنى الواحد القائم بالنفس حقائق مختلفة ، فعلم أن قولهم معلوم الفساد على كل تقدير، وهذا كله تنزل معهم على تقدير ثبوت الحال وأن وجود الشيء في الخارج زائد على حقائقها الموجودة وإلا فهذا القول من أفسد الأقوال، وإنما ابتدعه بعض المعتزلة الذين يقولون المعدوم شيء في الخارج فالبناء عليه فاسد.

الوجه الخامس والسبعون: إنه يقال هب أنه أمكن أن يكون الكلام معنى واحداً كما قلتم إنه يمكن أن يكون العلم واحداً، فما الدليل على أنه ليس لله كلام إلا معنى واحداً وما الدليل على أنه يمتنع أن يكوم كلامه إلا معنى واحداً وقد اعترفوا بأنه لا دليل على ذلك كما قال الرازي بعد أن بين أنه إما ممتنع أو متوقف في إمكانه فقال وأما الذي يدل على أن الأمر كذلك فلا يمكن أن يعول فيه على الإجماع للحكاية التي ذكرها أبو إسحاق الاسفرائيني ولم نجد لهم نصاً ولا يمكن أن يقال فيه دلالة عقلية فبقيت المسألة بلا دليل.

الوجه السادس والسبعون: إن الجهمية كثيراً ما يزعمون أن أهل الاثبات يضاهون النصارى، وهذا يقولونه تارة لإثباتهم الصفات وتارة لقولهم إن كلام الله أنزله وهو في القلوب والمصاحف، والجهمية هم المضاهئون للنصارى فيما كفرهم الله به لا أهل الإثبات الذين ثبتهم الله بالقول الثابت.

فأما الوجه الأول في إثبات الصفات فليس هذا موضعه وإنما الغرض الوجه الثاني الذي يختص بالكلام فإنهم تارة يقولون إذا قلتم أن كلام الله غير مخلوق فهو نظير قول النصارى أن المسيح كلمة الله وهو غير مخلوق وتارة يقولون إذا قلتم أن كلام الله في الصدور والمصاحف فقد قلتم بقول النصارى الذين يقولون أن الكلمة حلت في المسيح وتدرعته وهذا الوجه الذي يقوله من يزعم أن كلام الله ليس إلا معنى في النفس ومن يزعم أن الله لم ينزل إلى الأرض كلاماً له في الحقيقة والغرض هنا الكلام على هؤلاء فيقال لهم: أما أنتم فضاهيتم النصارى في نفس ما هو ضلال مما خالفوه في صريح العقل وكفرهم الله بذلك بخلاف أهل الإثبات وذلك يتبين بما ذمه الله تعالى من مذهب النصارى فإنه سبحانه قال: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ

ٱلنَّصَـٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ يُضَـٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبْلُ قَـٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾(٢٩٠) وهذا المعنى وهو جعلهم ولداً لله وتنزيه الله نفسه عن ذلك مذكور في مواضع من القرآن كما ذكر قصة مريم، ثم قال في آخرها: ﴿ذَٰلِكَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ ٱلْحَقِّ ٱلَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ. مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ سُبْحَـٰنَهُۥٓ إِذَا قَضَىٰٓ أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾(٢٩١). وقال: ﴿وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَـٰنُ وَلَداً. لَّقَدْ جِئْتُمْ شَيْـًٔا إِدًّا. تَكَادُ ٱلسَّمَـٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ ٱلْأَرْضُ وَتَخِرُّ ٱلْجِبَالُ هَدًّا. أَن دَعَوْاْ لِلرَّحْمَـٰنِ وَلَداً. وَمَا يَنۢبَغِي لِلرَّحْمَـٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَداً. إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحْمَـٰنِ عَبْداً. لَّقَدْ أَحْصَـٰهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا. وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فَرْداً﴾(٢٩٢).

وقال في موضع آخر: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ ٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعاً﴾(٢٩٣) الآية. فقال تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ ٱلْمَسِيحُ يَـٰبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُ وَمَا لِلظَّـٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ. لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَـٰثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَـٰهٍ إِلَّآ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾(٢٩٤). الآيات.

وقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ لَا تَغْلُواْ فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَلَا تَقُولُواْ ثَلَـٰثَةٌ ٱنتَهُواْ خَيْراً لَّكُمْ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ سُبْحَـٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٌ لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلاً، لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْداً لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾(٢٩٥) الآية.

---

(٢٩٠) سورة التوبة، الآية: ٣٠.

(٢٩١) سورة مريم، الآية: ٣٤.

(٢٩٢) سورة مريم، الآية: ٨٨: ٩٥.

(٢٩٣) سورة المائدة، الآية: ١٧.

(٢٩٤) سورة المائدة، الآية، ٧٢: ٧٣.

(٢٩٥) سورة النساء، الآية: ١٧١: ١٧٢.

فقد ذكر كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة في آية ونهى أهل الكتاب عن ذلك في آية أخرى فهذان موضعان ذكر فيهما التثليث عنهم وفي موضعين ذكر كفرهم بقولهم إن الله هو المسيح بن مريم وأما ذكر الولد عنهم فكثير، وأعلم أن من الناس من يزعم أن هذه الأقوال الثلاثة التي ذكرها الله عن النصارى هي قول الأصناف الثلاثة اليعقوبية وهم شرهم وهم السودان من الحبشة، والقبط ثم الملكانية وهم أهل الشمال من الشام، والروم ثم النسطورية وهم نشؤوا في دولة المسلمين من زمن المأمون وهم قليل فإن اليعقوبية تزعم أن اللاهوت والناسوت اتحدا وامتزجا كامتزاج الماء واللبن والخمر فهما جوهر واحد وأقنوم واحد وطبيعة واحدة فصارعين الناسوت عين اللاهوت وأن المطلوب هو عين اللاهوت، والملكانية تزعم أنهما صارا جوهراً واحداً له أقنومان وقيل أقنوم واحد له جوهران والنسطورية يقولون هما جوهران أقنومان وإنما اتحدا في المشيئة وهذان قول من يقول بالاتحاد، وأما القول بالحلول فمن المتكلمين كأبي المعالي من يذكر الخلاف في فرقهم الثلاث منهم من يقول بالاتحاد بالمسيح ومنهم من يقول بالحلول فيه فيقول هؤلاء من الطوائف الثلاثة ومنهم من يقول بالحلول وأن اللاهوت حل في الناسوت وقالوا هذا قول الأكثر منهم فهما جوهران وطبيعتان وأقنومان كالجسد والروح وأما من فسر ذلك بظهور اللاهوت في الناسوت فهذا ليس من هؤلاء.

وذكر طوائف من المتكلمين كابن الزاغوني عنهم أنهم جميعاً يقولون بالإتحاد والحلول، لكن الإتحاد في المسيح والحلول في مريم، فقالوا: **اتفقت طوائف النصارى** على أن الله جوهر واحد ثلاثة أقانيم وأن كل واحد من الأقانيم جوهر خاص يجمعها الجوهر العام وذكروا اختلافاً بينهم ثم قالوا وزعموا أن الجوهر هو الأب والأقانيم الحياة وهي روح القدس والعلم والقدرة وأن الله اتحد بأحد الأقانيم الذي هو الإبن بعيسى بن مريم وكان مسيحاً عند الإتحاد لاهوتياً وناسوتياً حمل وولد ونشأ وقتل وصلب ودفن. ثم ذكروا اليعقوبية والنسطورية والملكية. قال الناقلون عنهم واختلفوا في الكلمة الملقاة إلى مريم عليها السلام فقالت طائفة منهم أن الكلمة حلت في مريم حلول الممازجة كما يحل الماء في اللبن فيمازجه ويخالطه، وقالت طائفة منهم أنها حلت في مريم من غير ممازجة وزعمت طائفة من النصارى أن اللاهوت مع الناسوت كمثل الخاتم مع الشمع يؤثر فيه بالنقش ثم لا يبقى منه شيء إلا أثر فيه، ثم ذكر هؤلاء

عنهم في الإتحاد نحو ما حكى الأولون فقالوا قد اختلف قولهم في الإتحاد إتحاداً متبايناً. فزعم قوم منهم أن الإتحاد هو أن الكلمة التي هي الابن حلت قبل جسد المسيح وهذا قول الأكثرين منهم وزعم قوم منهم أن الإتحاد هو الاختلاط والأمتزاج، وقال قوم من اليعقوبية هو أن كلمة الله انقلبت لحماً ودماً بالاتحاد، وقال كثيرمن اليعقوبية والنسطورية الاتحاد هو أن الكلمة والناسوت اختلطا فامتزجا كاختلاط الماء بالخمر والخمر باللبن وقال قوم منهم أن الاتحاد هو أن الكلمة والناسوت اتحدا فصارا هيكلاً ومحلاً. وقال قوم منهم الاتحاد مثل ظهور صورة الانسان في المرآة والطابع في المطبوع مثل الخاتم في الشمع، وقال قوم منهم الكلمة اتحدت بجسد المسيح على معنى أنها حلته من غير مماسة ولا ممازجة كما نقول أن الله في السماء وعلى العرش من غير مماسة ولا ممازجة.

وقال الملكية الاتحاد هو أن الاثنين صارا واحداً وصارت الكثرة قلة فزعم بعض الناس أن الذين قالوا هو المسيح بن مريم الذين قالوا اتحدا حتى صارا شيئاً واحداً والذين قالوا هما جوهر واحد له طبيعتان فيقولون هو ولده بمنزلة الشعاع المتولد عن الشمس، والذين قالوا بجوهرين وطبيعتين وأقنومين مع الرب قالوا ثالث ثلاثة وهذا الذي قاله هؤلاء ليس بشيء فإن الله أخبر أن النصارى يقولون أنه ثالث ثلاثة وأنهم يقولون إنه ابن الله وقال لهم لا تقولوا ثلاثة مع إخباره أن النصارى افترقوا وألقى بينهم العداوة والبغضاء بقوله: ﴿**وَمِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَـٰرَىٰٓ أَخَذْنَا مِيثَـٰقَهُمْ فَنَسُواْ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِۦ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَاوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ**﴾(٢٩٦).

وقد ذكر المفسرون أن هذا إخبار بتفرقهم إلى هذه الأصناف الثلاثة وغير ذلك، وقد أخبر سبحانه عقب قوله ثالث ثلاثة بما يقتضي أن هؤلاء اتخذوه ولداً بقوله تعالى: ﴿**وَلَا تَقُولُواْ ثَلَـٰثَةٌ ٱنتَهُواْ خَيْرًا لَّكُمْ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ سُبْحَـٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٌ**﴾(٢٩٧) وذكر أيضاً ما يقتضي أن قولهم إن الله هو المسيح بن مريم من الشرك، فقال تعالى: ﴿**لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ ٱلْمَسِيحُ يَـٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُ وَمَا**

---

(٢٩٦) سورة المائدة، الآية: ١٤.

(٢٩٧) سورة النساء، الآية: ١٧١.

لِلظَّـٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾[٢٩٨] فهذا يقتضي أن هذا القول من الشرك، وذلك لأنهم مع قولهم إن الله هو المسيح بن مريم فلا يخصونه بالمسيح بل يثبتون أن له وجوداً وهو الأب ليس هو الكلمة التي في المسيح فإن عبادتهم إياه معه إشراك وذلك مضموم إلى قوله إنه هو وقولهم إنه ولده وقد نزه الله نفسه عن هذا وهذا في غير موضع من القرآن، نزه نفسه عن الشريك والولد كما في قوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي ٱلْمُلْكِ﴾[٢٩٩] وقال تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِي نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَـٰلَمِينَ نَذِيراً، ٱلَّذِي لَهُ مُلْكُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي ٱلْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً﴾[٣٠٠].

وقال تعالى: ﴿وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا۟ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَـٰتٍۭ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَـٰنَهُۥ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[٣٠١] وأيضاً فهذه الأقوال لا تنطبق على ما ذكر فإن الذين يقولون أنهما اتحدا وصارا شيئاً واحداً يقولون أيضاً إنما اتحد الكلمة التي هي الابن. والذين يقولون هما جوهر واحد له طبيعتان يقولون إن المسيح إلـه وإنه الله، والذين يقولون إنه حل فيه يقولون حلت فيه الكلمة التي هي الابن وهي الله أيضاً بوجه آخر كما سنذكره.

وأيضاً فقوله ثالث ثلاثة ليس المراد به الله واللاهوت الذي في المسيح وجسد المسيح فإن أحداً من النصارى لا يجعل لاهوت المسيح وناسوته إلهين ويفصل الناسوت عن اللاهوت بل سواء قال بالاتحاد أو بالحلول فهو تابع للاهوت، وأيضاً فقوله عن النصارى ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ ثَلَـٰثَةٌ﴾ ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَـٰثَةٍ﴾[٣٠٢].

قد قيل إن المراد به قول النصارى باسم الأب والابن والروح القدس إله واحد وهو قولهم بالجوهر الواحد الذي له الأقانيم الثلاثة التي يجعلونها ثلاثة جواهر وثلاثة أقانيم أي ثلاث صفات وخواص، وقولهم إنه هو الله وابن الله هو الاتحاد والحلول،

---

(٢٩٨) سورة المائدة: الآية ٧٢.

(٢٩٩) سورة الإسراء، الآية: ١١١.

(٣٠٠) سورة الفرقان، الآية: ١، ٢.

(٣٠١) سورة الأنعام، الآية: ١٠٠.

(٣٠٢) سورة المائدة، الآية: ٧٣.

فيكون على هذا تلك الآية على قولهم تثليث الأقانيم، وهاتان في قولهم بالحلول والاتحاد، فالقرآن على هذا القول رد في كل آية على صنف منهم، والقول الثاني وهو الذي عليه... (٣٠٣) أن المراد بذلك جعلهم للمسيح إلهاً، ولأمه إلهاً مع الله، كما ذكر ذلك في قوله: ﴿يَـٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَـٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ قَالَ سُبْحَـٰنَكَ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ﴾(٣٠٤) إلى قوله: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾(٣٠٥) الآية.

ويدل على ذلك قوله: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَـٰثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَـٰهٍ إِلَّآ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ، أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى ٱللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَهُ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ﴾(٣٠٦) فقوله تعالى: ﴿مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ﴾(٣٠٧) عقب قوله: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَـٰثَةٍ﴾(٣٠٨) يدل على أن التثليث الذي ذكره الله عنهم اتخاذ المسيح ابن مريم وأمه إلهين، وهذا واضح على قول من حكى من النصارى أنهم يقولون بالحلول في مريم والاتحاد بالمسيح، وهو أقرب إلى تحقيق مذهبهم.

وعلى هذا فتكون كل آية مما ذكره الله من الأقوال تعم جميع طوائفهم، وتعم أيضاً بتثليث الأقانيم، وبالاتحاد والحلول، فنعم أصنافهم وأصناف كفرهم، ليس يختص كل آية بصنف، كما قال من يزعم ذلك، ولا تختص آية بتثليث الأقانيم، وآية بالحلول والاتحاد، بل هو سبحانه ذكر في كل آية كفرهم المشترك، ولكن وصف كفرهم بثلاث صفات وكل صفة تستلزم الأخرى: أنهم يقولون المسيح هو الله، ويقولون هو ابن الله، ويقولون إن الله ثالث ثلاثة، حيث اتخذوا المسيح وأمه إلهين من دون الله، هذا بالاتحاد، وهذه بالحلول، وتبين بذلك إثبات ثلاث آلهة منفصلة غير الأقانيم.

---

(٣٠٣) مكان النقط بياض في الأصل.

(٣٠٤) سورة المائدة، الآية: ١١٦.

(٣٠٥) سورة المائدة، الآية: ١١٧.

(٣٠٦) سورة المائدة، الآية: ٧٣: ٧٥.

(٣٠٧) سورة المائدة، الآية: ٧٥.

(٣٠٨) سورة المائدة، الآية: ٧٣.

وهذا يتضمن جميع كفر النصارى، وذلك أنهم يقولون: الإله جوهر واحد له ثلاث أقانيم، وهذه الأقانيم يجعلونها تارة جواهر وأشخاصاً، وتارة صفات وخواصاً، فيقولون: الوجود الذي هو الأب، والابن الذي هو العلم، وروح القدس التي هي الحياة عند متقدميهم، والقدرة عند متأخريهم. فيقولون موجود حي عالم ناطق، أو موجود عالم قادر. لكن يقولون أيضاً إن الكلمة التي هي الابن جوهر، وروح القدس أيضاً جوهر، وأن المتحد بالمسيح هو جوهر الكلمة دون جوهر الأب وروح القدس وهذا مما لا نزاع بينهم فيه. ومن هنا قالوا كلهم المسيح هو الله، وقالوا كلهم هو ابن الله، لأنه من حيث أن الأب والابن وروح القدس إله واحد وجوهر واحد وقد اتحد بالمسيح كان المسيح هو الله، ومن حيث أن الأب جوهر والابن جوهر وروح القدس جوهر والذي اتحد به هو جوهر الابن الذي هو الكلمة، كان المسيح هو ابن الله عندهم.

ولا ريب أن هذين القولين ـ وإن كان كل منهما متضمناً لكفرهم كما ذكره الله ـ فإنهما متناقضان، إذ كونه هو يناقض كونه ابنه، لكن النصارى يقولون هذا كلهم، ويقولون هذا كلهم، كما ذكر الله ذلك عنهم، ولهذا كان قولهم معلوم التناقض في بديهة العقول، عند كل من تصوره، فإن هذه الأقانيم إذا كانت صفات أو خواصاً وقدر أن الموصوف له بكل صفة اسم كما مثلوه بقولهم «زيد الطبيب» و«زيد الحاسب» و«زيد الكاتب» لكن لا يمكن أن بعض هذه الصفات يتحد بشيء دون الجوهر، ولا أن بعض هذه الصفات يفارق بعضاً فلا يتصور مفارقة بعضها بعضاً ولا مفارقة شيء منها للموصوف حتى يقال المتحد بالمسيح بعض هذه الصفات، وهم لا يقولون ذلك أيضاً بل هم متفقون على أن المتحد به جوهر قائم بنفسه، فإن لم يكن جوهر إلا جوهر الأب كان جوهر الأب هو المتحد، وإن كان جوهر الابن غيره فهما جوهران منفصلان وهم لا يقولون بذلك.

والموصوف أيضاً لا يفارق صفاته، كما لا تفارقه، فلا يمكن أن يقال: اتحد الجوهر بالمسيح بأقنوم العلم دون الحياة، إذ العلم والحياة لازمان للذات، لا يتصور أن تفارقهما الذات ولا يفارقها واحد منهما، ومن هنا قيل: النصارى غلطوا في أول مسألة من الحساب الذي يعلمه كل أحد!! وهو قولهم الواحد ثلاثة.

وأما قول بعضهم: أحدي الذات، ثلاثي الصفات، فهم لايكتفون بذلك ـ كما تقدم ـ بل يقولون الثلاثة جواهر والمتحد بالمسيح واحد منها دون الآخر، وبهذا يتبين أن كل من أراد أن يذكر قولهم على قول يعقل فقد قال الباطل، كقول المتكايسين منهم هذا كما تقول: زيد الطبيب، وزيد الحاسب، وزيد الكاتب فهم ثلاثة رجال باعتبار الصفات، وهم رجل واحد باعتبار الذات، فإنه يقال: من يقول هذا لا يقول بأن زيداً الطبيب فعل كذا أو اتحد بكذا أو حل به دون زيد الحاسب والكاتب، بل أي شيء فعله أو وصف به زيد الطبيب في هذا المثال فهو الموصوف به زيد الكاتب الحاسب.

والنصارى يثبتون هذا المثلث في الأقانيم مع قولهم إن المتحد هو الواحد فيجعلون المسيح هو الله لأنهم يقولون الموصوف اتحد به، ويجعلونه هو ابن الله، لأنهم يقولون إنما اتحد به الجوهر الذي هو الكلمة، أو إنما اتحد به الكلمة دون الأب الذي هو الموجود، ودون روح القدس وهما أيضاً جوهران، فقد تبين أن قول النصارى بهذا وبهذا جمع بين النقيضين، وهو أفسد شيء في بداهة العقول، وكل منهما كفر كما كفرهم الله.

وأما قولهم: ثالث ثلاثة، فإنهم مع ذلك يعبدون الأم التي هي والدة الإله عندهم، وهذا كفر آخر مستقل بنفسه غير تثليث الأقانيم والاتحاد بالمسيح، فالقرآن يتناول جميع أصناف كفرهم في هذا الباب تناولاً تاماً، والمقصود هنا التنبيه على مضاهاة الجهمية لهم دون تفصيل الكلام عليهم.

والجهمية الغلاظ يضاهونهم مضاهاة عظيمة، لكن المقصود هنا ذكر مضاهاة هؤلاء الذين يقولون: الكلام معنى واحد قائم بذات الرب؛ فيقال: أنتم قلتم الكلام معنى واحد لا ينقسم ولا يختلف، وهذا المعنى الواحد هو بعينه أمر ونهي وخبر، فجعلتم الواحد ثلاثة، وجعلتم الواحد الذي لا اختلاف فيه ثلاث حقائق مختلفة، وهذا مضاهاة قوية لقول النصارى: الرب إله واحد، وهو مع ذلك ثلاثة جواهر، فجعلوه واحداً. وجعلوه ثلاثة!

ثم قلتم: هذا الكلام الذي هو واحد وهو أمر ونهي وخبر، ينزل تارة فيكون أمراً، وتارة فيكون خبراً، وتارة فيكون نهياً؛ وإذا نزل فكان أمراً، لم يكن خبراً، وإنما

نزل فكان خبراً لم يكن أمراً؛ فإنه إذا أنزله الله فكان آية الكرسي وهي خبر لم يكن آية الدين التي هي أمر، وهذا لعله من أعظم المضاهاة كقول النصارى: إن الجوهر الواحد الذي هو ثلاثة جواهر ثلاثة أقانيم، وإذا اتحد فإنما يكون كلمة وابناً لا يكون أباً ولا روح قدس، فإن هؤلاء كما جعلوا الشيء الذي هو واحد يتحد ولا يتحد، يتحد من جهة كونه كلمة، ولا يتحد من جهة كونه وجوداً، أجعل أولئك الذي هو كلام واحد ينزل ولا ينزل، ينزل من جهة كونه أمراً، ولا ينزل من جهة كونه خبراً.

وأيضاً فإنهم ضاهوا النصارى في تحريف مسمى الكلمة والكلام. فإن المسيح سمى كلمة الله لأن الله خلقه بكلمته: ﴿كُنْ فَيَكُون﴾، كما يسمى متعلق الصفات بأسمائها فيسمى المقدور قدرة، والمعلوم علماً، وما يرحم به رحمة، والمأمور به أمراً وهذا كثير قد بسطناه في غير هذا الموضع، لكن هذه الكلمة نادرة يجعلونها صفة لله، ويقولون هي العلم، وتارة يجعلونها جوهراً قائماً بنفسه، وهي المتحد بالمسيح، وهؤلاء حرفوا مسمى الكلمة فزعموا أنه ليس إلا مجرد المعنى، وأن ذلك المعنى ليس هو العلم ولا الإرادة، ولا هو من جنس ذلك، ولكن هو شيء واحد، وهو حقائق مختلفة، لكن ليس في غير المسلمين من يقول الكلام جوهر قائم بنفسه، إلا ما يذكر عن النظام أنه قال: الكلام الذي هو الصوت جسم من الأجسام.

وأيضاً فهم في لفظ القرآن الذي هو حروفه واشتماله على المعنى لهم مضاهاة قوية بالنصارى في جسد المسيح الذي هو متدرع للاهوت، فإن هؤلاء متفقون على أن حروف القرآن ليست من كلام الله بل هي مخلوقة، كما أن النصارى متفقون على أن جسد المسيح لم يكن من اللاهوت بل هو مخلوق، ثم يقولون: المعنى القديم لما أنزل بهذه الحروف المخلوقة، فمنهم من يسمي الحروف كلام الله حقيقة كما يسمي المعنى كلام الله حقيقة، ومنهم من يقول بل هي كلام الله مجازاً، كما أن النصارى منهم من يجعل جسد المسيح لاهوتاً حقيقة لاتحاده باللاهوت، واختلاطه به، ومنهم من يقول: هو محل اللاهوت ووعاؤه.

ثم النصارى تقول: هذا الجسد إنما عبد لكونه مظهر اللاهوت، وإن لم يكن هو إياه، ولكن صار هو إياه بطريق الاتحاد، وهو محله بطريق الحلول، فعظم كذلك. وهؤلاء يقولون: هذه الحروف ليست من كلام الله، ولا يجوز أن يتكلم الله بها، ولكن

خلقها وأظهر بها المعنى القديم ودل بها عليه، فاستحقت الإكرام والتحريم، لذلك حيث يدخل في حكمه بحيث لا يفصل بينهما، أو يفصل بأن يقال: هذا مظهر هذا دليله، وجعلوا ما ليس هو كلام الله ولا تكلم الله به قط كلاماً لله معظماً تعظيم كلام الله، كما جعلت النصارى الناسوت الذي ليس هو بإله قط، ولا هو الكلمة إلهاً وكلمة، وعظموه تعظيم الإله الذي هو كلمة الله عندهم.

ومنها: أن النصارى على ما حكى عنهم المتكلمون كابن الباقلاني أو غيره ينفون الصفات ويقولون: إن الأقانيم التي هي الوجود والحياة والعلم، هي خواص، هي صفات نفسية للجوهر، ليست صفات زائدة على الذات، ويقولون: إن الكلمة هي العلم، ليست هي كلام الله، فإن كلامه صفة فعل، وهو مخلوق، فقولهم في هذا كقول نفاة الصفات من الجهمية المعتزلة وغيرهم، وهذا يكون قول بعضهم ممن خاطبهم متكلموا الجهمية من النسطوريين وغيرهم، وممن تفلسف منهم على مذهب نفاة الصفات من المتفلسفة، ونحو هؤلاء، وإلا فلا ريب أن في النصارى مثبتة للصفات، بل غالية في ذلك، كما أن اليهود أيضاً فيهم المثبتة والنفاة.

والمقصود هنا أن تسميتهم للعلم كلمة دون الكلام الذي هو الكلام، ثم ذلك العلم ليس هو أمراً معقولاً، كما تعقل الصفات القائمة بالموصوف، ضاهاهم في ذلك هؤلاء الذين يقولون: الكلام هو ذلك المعنى القائم بالنفس دون الكلام الذي هو الكلام، ثم ذلك المعنى ليس هو المعقول من معاني الكلام، فحرفوا اسم الكلام ومعناه، كما حرفت النصارى اسم الكلمة ومعناها، وهذا الذي ذكرته من مضاهاة هؤلاء النصارى من بعض الوجوه.

[وقد]رأيت بعد ذلك الناس قد نبهوا على ذلك، قال أبو الحسن بن الزاغوني: في مسألة وحدة الكلام دليل آخر، يقال لهم: ما الفرق بينكم في قولكم إن الأمر والنهي إثنان وهما واحد، والقول بذلك قول صحيح غير مناف للصحة والإمكان، وبين من قال: إن الكلمة والناسوت واللاهوت ثلاثة واحد، فإن هذا مما اتفقنا على قبحه شرعاً وعقلاً، من جهة أن الكلمة غير الناسوت واللاهوت، وكذلك الآخران صفة ومعنى، كما أن الأمر يخالف النهي صفة ومعنى؟ قال: وهذا مما لا محيد لهم عنه، ولا انفصال لهم منه إلا بزخارف عاطلة عن صحة لا يصلح مثلها أن يكون شبهة توقف معها.

وقد قال ابن الزاغوني قبل ذلك: لو جاز أن يقال: إن عين الأمر هو النهي، مع كون الأمر يخالف النهي في وصفه ومعناه، فإن الأمر استدعاء الفعل، والنهي استدعاء الترك، وموضوع الأمر إنما يراد منه تحصيل ما يراد بطريق الوجوب أو الندب، وموضوع النهي يراد منه مجانبة ما يكره إما بطريق التحريم، أو الكراهة والتنزيه؛ وما يدخل تحت الأمر يقتضي الصحة، وما يدخل تحت النهي يقتضي الفساد، إما بنفسه أو بدليل يتصل به أو ينفصل عنه، وكذلك من المحال أن يقتضي النهي الصحة إما بنفسه أو بدليل يتصل به.

ولو قال قائل: إن المنهى عنه نهى عنه لكونه محبوباً عند الناهي عنه، والمأمور به أمر به لكونه مبغوضاً عند الآمر به، لكان هذا قولاً باطلاً يشهد العقل بفساده، ويعرف جري العادة على خلافه، وهذا يوجب أن يكون الأمر في نفسه وعينه غير النهي بنفسه وعينه، ولو ادعى مدع أن ذلك مقطوع به غير مسوغ حصوله لكان ذلك جائزاً ممكناً.

قلت: ما ذكره من فساد هذا القول هو كما ذكره لكن يقال له ولمن وافقه: وأنتم أيضاً قد قلتم في مقابلة هؤلاء ما هو في الفساد ظاهر، كذلك قال ابن الزاغوني في مسألة الحروف والصوت، قالوا: إذا قلتم إن القرآن صوت ندركه بأسماعنا، والذي ندركه بأسماعنا عند تلاوة التالي إنما هو صوته الذي يحدث عنه، وهو عرض وجد بعد عدمه وعدم بعد وجوده، وهو مما يقوم به ويتقدر بقدر حركاته.

فإن قلتم: هذا هو القديم، فنقول لكم: هذا هو صوت الله، فإن قلتم: نعم، فهذا محال لأنا نعلمه ونتحققه صوت القارىء، وإن قلتم: إنه صوت القارىء، فقد أقررتم بأنه محدث وهو خلاف قولكم.

قال: قلنا: قولكم إن الصوت الذي ندركه بأسماعنا عند تلاوة التالي للقرآن إنما هو صوته الذي يحدث عنه على ما ذكرتم هو دعوى مسألة الخلاف. بل نقول: إن هذا الذي ندركه بأسماعنا عند تلاوة التالي هو الكلام القديم، فلا نسلم لكم ما قلتم وما ذكرتموه من العدم والوجود بعد العدم، والفناء بعد الوجود، ليس الأمر كذلك بل نقول: إنه ظهر عند حركات التالي بالآية في محل قدرته، فأما عدمه قبل وبعد، فلا.

وأما قولكم: إنه يتعذر بحركاته فقد أسلفنا الجواب عنه.

وأما سؤالكم لنا: هل هذا الذي نسمعه صوت الله تعالى؟ أم صوت الآدمي؟ فقد ذكر أصحابنا في هذا جوابين:

أحدهما: ما قلنا إنه ظهر عند حركات آلات الآدمي في محل قدرته من الأصوات فإنما هو القرآن الذي هو كلام الله، وليس هو بالعبد ولا منه، ولا هو مضاف إليه على طريق التولد والانفعال ونتائج العقل، وإنما يضاف إلى الله تعالى بقدر ما توجبه الإضافة، والذي توجبه الإضافة أن يكون قرآناً وكلاماً لله.

وقد اتفقنا أن القرآن الذي هو كلام الله قديم غير مخلوق، فوجب لذلك أن نقول: إن ما يصل إلى السمع هو صوت الله تعالى لأنه لا فعل للعبد فيه، وهو جواب حسن مبني على هذا الأصل الذي ثبت بالأدلة الجلية القاطعة.

والجواب الثاني: أنهم قالوا: لما جرت العادة أن زيادة الأصوات تكثر عند كثرة الاعتمادات، وقد يختلف الناس في الأداء، فمنهم من يقول: القرآن على وجه لا زيادة فيه، بل هو كاف في إيصاله إلى السمع على وجه، فإن نقص لم يصل وإن زاد أكثر منه وصل عما يحتاج إليه، إما في واقع رفع الصوت وإما في الأداء من المد والهمز والتشديد، إلى غير ذلك من حلية التلاوة، وتصفية الأداء بالقوة والتحسين، فما لا غناء عنه في تحصيل الاستماع وتكملة الفهم فذلك هو القديم، وما قارنه مما اقتضى الزيادة في ذلك مما لو أسقط لما أثر في شيء مما يحتاج إليه من الاستماع والفهم فذلك مضاف إلى العبد.

فهذا يبين أنه اقترن القديم بالمحدث على وجه يعسر تمييزه إلا بعد التلفظ والتأني في التدبر ليصل بذلك إلى مقام الفهم والتبيين لما ذكرناه، وهو عند الوصول إليه يمضي العقل بتحصيل مطلوبه.

قلت: دعوى أن هذا الصوت المسموع من العبد، أو بعضه، هو صوت الله، أو هو قديم، بدعة منكرة مخالفة لضرورة العقل لم يقلها أحد من أئمة الدين، بل أنكرها أئمة المسلمين من أصحاب الإمام أحمد وغيره، وإنما قال ذلك شرذمة قليلة من الطوائف.

وهي أقبح وأنكر من قول الذين قالوا: لفظنا بالقرآن غير مخلوق، فإن أولئك لم

يقولوا صوتنا ولا قالوا قديم، ومع هذا فقد اشتد نكير الإمام أحمد عليهم، وتبديعه لهم، وقد صنف الإمام أبو بكر المروزي صاحبه في ذلك مصنفاً جمع فيه مقالات علماء الوقت من أهل الحديث والسنة، من أصحاب أحمد وغيرهم، على إنكار ذلك؛ وقد ذكر ذلك أبو بكر الخلال في كتاب السنة، وهذا الذي ذكره ابن الزاغوني عن أصحابه إنما هم أتباع القاضي أبي يعلى في ذلك، فإن هذا تصرف القاضي والله يغفر له.

وقد كان ابن حامد يقول: إن لفظي بالقرآن غير مخلوق على ما ذكر عنه، والقاضي أنكر هذا كما ثبت إنكاره عن أحمد، وذهب في إنكار ذلك إلى ما ذهب إليه الأشعري وابن الباقلاني وغيرهما أنهم كرهوا أن يقال لفظت بالقرآن، وأن القرآن لا يلفظ، قالوا: لأن القديم لا يلفظ إذ اللفظ هو الطرح والرمي، ولكن يتلى أو يقرأ. فإن الأشعري لما ذكر في مقالة أهل السنة أنهم منعوا أن يقال: لفظي بالقرآن مخلوق أو غير مخلوق، وكان هو وأئمة أصحابه منتسبين إلى الإمام أحمد خصوصاً، وإلى غيره من أهل الحديث عموماً في السنة، والإنكار على الطائفتين كما اشتهر عن الإمام أحمد وطائفة من الأئمة في زمانه وافقوه على ذلك وفسروه بكراهة لفظ القرآن ووافقهم القاضي أبو يعلى في ذلك.

ثم إن القاضي وأتباعه يقولون: أبلغ من قول من قال: لفظي بالقرآن غير مخلوق؛ وأولئك يقولون: أبلغ من قول من قال: لفظي بالقرآن مخلوق مع دعوى الطائفتين اتباع أحمد.

وقد صنف الحافظ أبو الفضل محمد بن ناصر المشهور، وكان في عصر أبي الحسن بن الزاغوني الفقيه وفي بلده، مصنفاً يتضمن إنكار قول من يقول: إن المسموع صوت الله، وأبطل ذلك بوجوه متعددة، وكان ما قام به في ذلك المكان والزمان قياماً لغرض رد هذه البدعة وإنكارها، وهو من أعيان أصحاب أحمد وعلمائهم، ومن أعلم علماء وقته بالحديث والآثار.

الوجه السابع والسبعون: إنه قد اشتهر بين علماء الأمة وعامتها أن حقيقة قول هؤلاء: إن القرآن ليس كلام الله، وهو كما اشتهر بين الأمة، وذلك أنهم يصرحون بأن حروف القرآن لم يتكلم الله بها بحال. فهذا إقرار منهم بأن نصف مسمى القرآن وهو

لفظه ونظمه وحروفه، لم يتكلم الله بها، فلا يكون كلامه. وإن كان قد قال بعض متأخريهم إنها تسمى كلاماً حقيقة فهم بين أمرين:

إن أقروا بأنها كلام الله حقيقة مع كونها مخلوقة في غيره بطل أصلهم الذي أفسدوا به قول المعتزلة: إن الكلام إذا قام بمحل كان لذلك المحل، لا لمن أحدثه.

وأما المعاني فإنهم يزعمون أن ليس كلام الله إلا معنى واحد هو الأمر بكل شيء والنهي عن كل شيء، والخبر عن كل شيء، وهذا معلوم بالضرورة بعد تصوره، وهو مستلزم لأن تكون معاني القرآن ليست كلام الله أيضاً، إذا كان هذا الذي ادعوه لا يجوز أن يكون له حقيقة، فضلاً عن أن يكون صفة لموصوف، أو يكون كلاماً، فتبين أن الله لم يتكلم عندهم بالقرآن لا بحروفه ولا بمعانيه؛ وهذا أمر قاطع لا مندوحة لهم عنه، وينضم إليه أيضاً أن القرآن المنزل حروفه ومعانيه هم يصرحون أيضاً بأنها ليست كلام الله، فظهر أنهم يقولون إن القرآن ليس كلام الله.

وأما الجهمية المحضة، كالمعتزلة، فهم وإن كانوا يقولون إن القرآن مخلوق فأكثرهم يطلقون القول بأن القرآن كلام الله، لكن حقيقة قولهم يعود إلى أنه ليس بكلام الله، كما يعترف بذلك حذاقهم عند التحقيق من أن الله لم يتكلم ولا يتكلم، أويقولون: الإخبار عنه بأنه متكلم مجازاً لا حقيقة.

فهؤلاء المعطلة لتكلم الله في الحقيقة أعظم من أولئك، لكن تظاهر هؤلاء بأن القرآن كلام الله، أعظم من تظاهر أولئك؛ وبذلك يتبين أن نفي الكلام عن الله على قول هؤلاء المعتزلة أوكد وأقوى، ونفي كون القرآن كلام الله على قول أولئك هو أظهر وأبين لك عند التحقيق، فأولئك أيضاً يقولون ذلك، فهم أعظم إلحاداً في الحقيقة في أسماء الله وآياته. وأولئك أسخف قولاً.

الوجه الثامن والسبعون: إنه ما زال أئمة الطوائف: طوائف الفقهاء وأهل الحديث، وأهل الكلام يقولون: إن هذا القول الذي قاله ابن كلاب والأشعري في القرآن والكلام من أنه معنى قائم بالذات، وأن الحروف ليست من الكلام، قول مبتدع مخالف لأقوال سلف الأمة وأئمتها، مسبوق بالإجماع على خلافه، حتى الذين يحبون

الأشعري ويمدحونه بما كان منه من الرد على أهل البدع الكبار من المعتزلة والرافضة ونحوهما، ويذبون عنه عند من يذمه ويلعنه، ويناصحون عنه من أئمة الطوائف يعترفون بذلك ويقولون إنا نخالفه في ذلك، ويجعلون ذلك من أقواله المتروكة، إذ لكل عالم خطأ من قوله يترك، أو يمسكون عن نص هذا القول والدعاء إليه لعلمهم بما فيه من التناقض والاضطراب.

واعتبر ذلك بما ذكر أبو محمد عبدالله بن يوسف الجويني، والدأبي المعالي في آخر كتاب حققه سماه «عقيدة أصحاب الإمام المطلبي الشافعي، وكافة أهل السنة والجماعة» وقد نقل هذا منه الحافظ أبو القاسم بن عساكر في مناقبه الذي سماه «تبيين كذب المفتري، فيما ينسب إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري»، وجمع فيه ما أمكنه من مناقبه، وأدخل في ذلك أموراً أخرى يقوي بها ذلك.

قال أبو محمد الجويني: ونعتقد أن المصيب من المجتهدين في الأصول والفروع واحد ويجب التعيين في الأصول، فأما في الفروع فربما يتأتى التعيين، وربما لا يتأتى، ومذهب الشيخ أبي الحسن رحمه الله تصويب المجتهدين في الفروع، وليس ذلك مذهب الشافعي رضي الله عنه، وأبو الحسن أحد أصحاب الشافعي رضي الله عنه، فإذا خالفه في شيء أعرضنا عنه فيه.

ومن هذا القبيل قوله: لا صيغة للألفاظ ويقل ويعز مخالفته أصول الشافعي رضي الله عنه، ونصوصه، وربما نسب المبتدعون إليه ما هو بريء عنه، كما نسبوا إليه أنه يقول ليس في المصحف قرآن، ولا في القبر نبي، وكذلك الاستثناء في الأيمان، ونفي القدرة على الخلق في الأزل، وتكفير العوام، وإيجاب علم الدليل عليهم.

قال: وقد تصفحت ما تصفحت من كتبه فوجدتها كلها خلاف ما نسب إليه، ولا عجب أن اعترضوا عليه واقترضوا فإنه رحمه الله فاضح القدرية وعامة المبتدعة، وكاشف عوراتهم ولا خير فيمن لا يعرف حاسده.

وقال الشيخ الإمام أبو حامد الإسفرائيني في كتابه في أصول الفقه الذي شرح فيه رسالة الشافعي وسماه «التعليق»: مسألة في أن الأمر أمر لصيغته أو لقرينة تقترن

به: اختلف الناس في الأمر هل له صيغة تدل على كونه أمراً، أو ليس له ذلك؟ على ثلاثة مذاهب:

فذهب أئمة الفقهاء إلى أن ذلك الأمر له صيغة، تدل بمجردها على كونه أمراً، إذا انفردت عن القرائن، وذلك مثل قول القائل: «إفعل كذا وكذا»، وإذا وجب ذلك عارياً عن القرائن كان أمراً، ولا يحتاج في كونه أمراً إلى قرينة، هذا مذهب مالك والشافعي وأبي حنيفة والأوزاعي، وجماعة أهل العلم، وهو قول البلخي من المعتزلة.

وذهبت المعتزلة بأسرها، غير البلخي، إلى أن الأمر لا صيغة له ولا يدل اللفظ بمجرده على كونه أمراً، وإنما يكون أمراً بقرينة تقترن به، وهي الإرادة.

إلى أن قال: وذهب الأشعري ومن تابعه إلى أن الأمر هو معنى قائم بنفس الآمر لا يفارق الذات ولا يغايرها، وكذلك عنده سائر أقسام الكلام من النهي والخبر والاستخبار وغير ذلك، وسواء هذا في أمر الله وأمر الآدميين، إلا أن أمر الله تعالى مختص بكونه قديم، وأمر الآدمي محدث، وهذه الأصوات والألفاظ ليست عندهم أمراً ولا نهياً، وإنما هي عبارة عنه.

قال: وكان ابن كلاب عبدالله بن سعيد القطان يقول: هي حكاية عن الأمر، وخالفه أبو الحسن الأشعري رحمه الله في ذلك فقال: لا يجوز أن يقال إنها حكاية لأن الحكاية تحتاج إلى أن تكون مثل المحكي، ولكن هي عبارة عن الأمر القائم بالنفس وتقرر مذهبهم على هذا، فإذا كان هذا حقيقة مذهبهم فليس يتصور بيننا وبينهم خلاف في أن الأمر له صيغة أم لا، فإنه إذا كان الأمر عندهم هو المعنى القائم بالنفس فذلك المعنى لا يقال إن له صيغة، أو ليست له صيغة، وإنما يقال ذلك في الألفاظ إلى آخر كلامه.

وقال الشيخ أبو الحسن محمد بن عبد الملك الكرخي الشافعي في كتابه الذي سماه «الفصول في الأصول، عن الأئمة الفحول، إلزاماً لذوي البدع والفضول» وذكر إثنا عشر إماماً وهم: الشافعي، ومالك، والثوري، وأحمد، والبخاري، وابن عيينة، وابن المبارك والأوزاعي، والليث بن سعد، وإسحاق بن راهويه، وأبو ذرعة، وأبو حاتم، قال فيه: سمعت الإمام أبي منصور محمد بن أحمد يقول: سمعت الإمام أبا بكر عبدالله بن أحمد يقول: سمعت الشيخ أبي حامد الإسفرائيني يقول: مذهبي

ومـذهب الشافعي وفقهـاء الأمصار أن كـلام الله غير مخلوق، ومن قـال مخلوق فهو كافر، والقرآن حمله جبريل عليه السلام مسموعاً من الله تعالى، والنبي ﷺ سمعه من جبريل والصحابة سمعوه من رسول الله ﷺ وهو الذي نقوله نحن بألسنتنا، وفيمـا بين الدفتين، وما في صدورنا مسموعاً ومكتوباً ومحفوظاً ومنقوشاً، وكل حرف منه كالبـاء والتـاء، كله كلام الله غيـر مخلوق، ومن قـال مخلوق فهـو كـافـر، عليـه لعـائن الله والملائكة والناس أجمعين.

قال الشيخ أبو الحسن: وكان الشيخ أبو حـامد شـديد الإنكـار على البـاقـلاني وأصحاب الكلام، قال أبو الحسن: ولم يزل الأئمة الشافعية يـأنفون ويستنكفـون أن ينسبوا إلى الأشعري، ويتبرأون مما بنى الأشعري مـذهبه عليـه، وينهون أصحـابهم وأحبابهم عن الحوم حواليه، على ما سمعت عدة من المشايخ والأئمة، منهم الحافظ المؤتمن بن أحمد بن علي الساجي، يقولون: سمعنـا جماعـة من المشايـخ الثقات قالوا: كان الشيخ أبو حامد أحمد بن طاهر الإسفرائيني إمام الأئمة الذي طبق الأرض علماً وأصحاباً إذا سعى إلى الجمعة من قطيعة الكرخ إلى جامـع المنصـور ويدخـل الرباط المعروف بالروزي المحاذي للجامع ويقبـل على من حضر ويقـول: إشهدوا علي بأن القرآن كلام الله غير مخلوق، كما قال أحمد بن حنبل، لا كما يقول الباقلاني وتكرر ذلك منه في جمعات، فقيل له في ذلك، فقال: حتى ينتشر في الناس، وفي أهل الصلاح ويشيع الخبر في البلاد أني بريء مما هم عليه، يعني الأشعري، وبريء من مذهب أبي بكر الباقلاني، فإن جماعة من المتفقهة الغرباء يدخلون على الباقلاني خفية، فيقرأون عليه فيفتنون بمذهبه فإذا رجعوا إلى بلادهم أظهروا بدعتهم لا محالة، فيظن ظان أنهم مني تعلموه، وأنا قلته، وأنا بريء من مذهب الباقلاني، وعقيدته.

قال الشيخ أبـو الحسن: وسمعت شيخي الإمام أبـا منصور الفقيـه الأصبهاني يقول: سمعت شيخنا الإمام أبا بكـر الزاذقـاني يقول: كنت في درس الشيـخ أبـي حامد الإسفرائيني وكان ينهي أصحابه عن الكلام وعن الدخول على الباقلاني، فبلغه أن نفراً من أصحابه يدخلون عليه خفية لقراءة الكلام، فظن أني معهم ومنهم، وذكر قصة قال في آخرها: إن الشيخ أبا حامد قال لي: يا بني، بلغني أنك تدخل على هذا الرجل يعني الباقلاني فإياك وإياه فإنه مبتدع يدعو الناس إلى الضلال. وإلا فلا تحضر

مجلسي، فقلت: أنا عائذ بالله مما قيل، وتائب إليه، واشهدوا على أني لا أدخل إليه.

قال: وسمعت الفقيه الإمام أبا منصور سعد بن علي العجلي يقول: سمعت عدة من المشايخ والأئمة ببغداد، أظن الشيخ أبا إسحاق الشيرازي أحدهم، قالوا: كان أبو بكر الباقلاني يخرج إلى الحمام متبرقعاً خوفاً من الشيخ أبي حامد الإسفرائيني.

قال: وأخبرني جماعة من الثقات كتابة منهم القاضي أبو منصور اليعقوبي عن الإمام عبدالله بن محمد بن علي هو شيخ الإسلام الأنصاري **قال**: سمعت عبد الرحمن بن محمد بن الحسين، وهو السلمي، يقول: وجدت أبا حامد الاسفرائيني وأبا الطيب الصعلوكي وأبو بكر القفال المروزي وأبا منصور الحاكم على الإنكار على الكلام وأهله.

قال: سمعت أحمد بن أبي رافع وخلقاً يذكرون شدة أبي إسحاق الاسفرائيني على الباقلاني، قال الشيخ أبو الحسن الكرجي: ومعروف شدة الشيخ أبي حامد على أهل الكلام، حتى ميز أصول فقه الشافعي من أصول الأشعري وعلقه عنه الإمام أبو بكر الزاذقاني، وهو عندي، وبه اقتدى الشيخ أبوإسحاق الشيرازي في كتابيه «اللمع» و «التبصرة» حتى لو وافق قول الأشعري وجهاً لأصحابنا ميز، وقال: هو قول بعض أصحابنا، وبه قالت الأشعرية، ولم يعدهم من أصحاب الشافعي استنكفوا منهم ومن مذهبهم في أصول الفقه، فضلاً عن أصول الدين.

قلت: أبو محمد الجويني وشيخه أبو بكر القفال المروزي وشيخه أبو زيد المروزي هم أهل الطريقة المروزية الخراسانية، وأئمتها من أصحاب الشافعي، والشيخ أبو حامد الإسفرائيني وأتباعه كالقاضي أبو الطيب وصاحبه أبي إسحاق الشيرازي وغيرهم أئمة الطريقة العراقية، من أصحاب الشافعي، وقد ذكر أبو القاسم بن عساكر في ترجمة أبي محمد الجويني ما ذكره عبد الغافر الفارسي في تاريخ نيسابور في ترجمة الشيخ أبي محمد الجويني في مناقبه، وقال: سمعت خالي الإمام أبا سعيد، يعني عبد الواحد بن عبد الكريم القشيري يقول: كان أئمتنا في عصره والمحققون من أصحابنا يعتقدون فيه الكمال والفضل والخصال الحميدة، وأنه

لو جاز أن يبعثُ الله نبياً في عصره لما كان إلا هو، من حسن طريقته، وورعه وزهده وديانته، في كمال فضله. وذكر عبد الغافر أنه كان أوحد زمانه، قال: وله في الفقه تصانيف كثيرة الفوائد، مثل: «التبصرة والتذكرة» و«مختصر المختصر» وله التفسير الكبير المشتمل على عشرة أنواع في كل آية.

وأما الشيخ أبو حامد فهو الشافعي الثالث، فإنه ليس بعد الشافعي مثل أبي العباس بن سريج، ولا بعد أبي العباس مثل الشيخ أبي حامد، حتى ذكر أبو إسحاق في طبقات الفقهاء عن أبي الحسين القدوري أنه كان يقول في الشيخ أبي حامد إنه أنظر من الشافعي، وهذا الكلام وإن كان قد وردت زيادته لكن لولا براعة أبي حامد ما قال فيه مثل الشيخ أبي الحسين هذا القول.

قال الشيخ أبو الحسن الكرجي: ولا شك أنه كان أعرف الأصحاب بمناصيص الشافعي، وأعظمهم بركة في مذهبه، وهو أول من كثر شرح المزني وشحنه بالمختلف والمؤتلف، ونصر فيه مذاهب العلماء، وجعله مساغاً لاجتهاد الفقهاء.

وقد ذكر أبو القاسم بن عساكر فيما ذكره من أصحاب الأشعري جماعة كثيرة ليسوا منهم، بل منهم من هو مشهور بالمناقضة والمعارضة لهم، وذكر منهم الشيخ أبا إسحاق الشيرازي، قال: وكان يظن به من لا يفهم أنه مخالف للأشعري لقوله في كتابه في أحوال الفقه، وقالت الأشعرية: إن الأمر لا صيغة له، وليس ذلك لأنه لا يعتقد اعتقاده، وإنما قال ذلك لأنه خالفه في هذه المسألة مما انفرد بها أبو الحسن.

قال: وقد ذكرنا في كتابنا هذا عند فتواه على من خالف الأشعرية واعتقد تبديعهم، وذلك أوفى دليل على أنه منهم، وقد ذكر هذه الفتوى ونسختها:

ما قول السادة الجلية الأئمة الفقهاء أحسن الله توفيقهم ورضي عنهم في قوم اجتمعوا على لعن فرقة الأشعرية وتكفيرهم، ما الذي يجب عليهم في هذا القول؟ أفتونا في ذلك منعمين مثابين.

الجواب ـ وبالله التوفيق ـ أن كل من أقدم على لعن فرقة من المسلمين وتكفيرهم فقد ابتدع وارتكب ما لا يجوز الإقدام عليه، وعلى الناظر في الأمور أعز الله أنصاره الإنكار عليه وتأديبه بما يرتدع هو وأمثاله عن ارتكاب مثله.

وكتب محمد بن علي الدامغاني: وبعده الجواب ـ وبالله التوفيق: ان الأشعرية أعيان أهل السنة وأنصار الشريعة انتصبوا للرد على المبتدعة من القدرية والرافضة وغيرهم، فمن طعن فيهم فقد طعن على أهل السنة، وإذا رفع أمر من يفعل ذلك إلى الناظر في أمر المسلمين وجب عليه تأديبه بما يرتدع به كل أحد.

وكتب إبراهيم بن علي الفيروزابادي بعده: جوابي مثله.

وكتب محمد بن أحمد الشاشي قال: فهذه أجوبة هؤلاء الأئمة الذين كانوا في عصرهم علماء الأئمة، فأما قاضي القضاة الحنفي الدامغاني فكان يقال له في عصره أبو حنيفة الثاني، وأما الشيخ الإمام أبو إسحاق فقد طبق ذكر فضله الآفاق، وأما الشيخ الإمام أبو بكر الشاشي فلا يخفى محله على منته في العلم ولا ناشىء.

قلت: هذه الفتيا كتبت هي وجوابها في فتنة ابن القشيري لما قدم بغداد، فإن ملك بغداد محمود بن سبكتكين كان قد أمر في مملكته بلعن أهل البدع على المنابر فلعنوا، وذكر فيهم الأشعرية، وكذلك جرى في أول مملكة السلاجقة الترك، وكان الذين سعوا في إدخالهم في اللعنة فيهم من سكان تلك البلاد من الحنفية الكرامية وغيرهم، ومن أهل الحديث طوائف، وجواب الدامغاني جواب مطلق فيه رضي هؤلاء وهؤلاء، فإنه أجاب بأنه من أقدم على لعنة فرقة من المسلمين وتكفيرهم فقد ابتدع وفعل ما لا يجوز، وهذا مما لا ينازع فيه أحد أنه من كان من المسلمين لا يجوز تكفيره، إذ المكفر لشخص أو طائفة لا يقول إنهم من المسلمين ويكفرهم، بل يقول: ليسوا بمسلمين.

قال أبو المعالي الجويني: ذهب أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى، والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل. قال: والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة، وحمل العينين على البصر، وحمل الوجه على الوجود.

قلت: فاتضح أن أئمة الكلامية والأشعرية يثبتون هذه الصفات فإنه خالف أئمته ووافق المعتزلة.

قال شارح كلامه أبو القاسم بن الأنصاري: أعلم أن مذهب شيخنا أبي الحسن

أن اليدين صفتان ثابتتان زائدتان على وجود الإله سبحانه ونحوه، قال عبدالله بن سعيد: ومال القاضي أبو بكر في الهداية إلى هذا المذهب.

قلت: قد صرح بذلك في جميع كتبه كالتمهيد والإبانة وغيرهما.

قال: وفي كلام أبي إسحاق ما يدل على أن التثنية في اليدين ترجع إلى اللفظ لا إلى الصفة، وهو مذهب أبي العباس القلانسي.

قال الاستاذ ـ يعني أبا إسحاق ـ: أما العينان فعبارة عن البصر، وكان في العقل ما يدل عليها، وأما الوجه واليد فقد اختلف أصحابنا في الطريق إليهما، فقال قائلون: قد كان في العقل مايدل على ثبوت صفتين: يقع بإحداهما الاصطفاء بالخلق، وبالأخرى الاختيار بالتقريب في التكليم والإفهام، لكن لم يكن في العقل دليل على تسميته فورد الشرع ببيانها، فثم الصفة التي يقع بها الإصطفاء بالخلق يداً، والصفة التي يقع بها التقريب في التكلم وجهاً، وقالوا: لما صح في العقل التفضيل في الخلق والفعل بالمباشرة والإكرام، والتقريب بالإقبال وجب إثبات صفة له يصح بها ما قلناه من غير مباشرة ولا مجافاة فورد الشرع بتسمية إحداهما يداً والأخرى وجهاً.

ومن سلك هذا الطريق قال: لم يكن في العقل جواز ورود السمع، وأكثر منه، وما جهر به عليه من جهة الأخبار فطريقة الآحاد التي لا توجب العلم ولا يجوز بمثلها إثبات صفة للقديم، وإن ثبت منها شيء بطريق يوجب العلم كان متأولاً على الفعل.

وقال آخرون: طريق إثباتها السمع المحض ولم يكن للعقول فيه تأثير، وإذا قيل لهم: لو جاز ورود الشرع بإثبات صفات لا يدل العقل عليها لم يؤمن أن يكون الله على صفات لا يدل العقل عليها لم يؤمن أن يكون الله على صفات لم يرد الشرع بها، ولا صارت معلومة.

ووجب على القائل بذلك جواز ورود السمع بصفات الإنسان أجمع لله تعالى، إذا لم تكن واحدة منها شبيهة بصفته؛ كان جوابهم أن يقولوا: لما أخبر الله المؤمنين بصفاته وحكم لهم بالإيمان بكماله عند المعرفة به، لم يجز أن يكون له صفة أخرى لا طريق إلى معرفتها لاستحالة أن يكون المؤمن مؤمناً مستحق المدح إذا لم يكن عارفاً بالله، يعني وبصفاته أجمع، فلما وصفهم بالإيمان عند معرفتهم بما ورد من الشرع

ثبت أن لا صفة أكثر مما بين الطريق إليه بالعقل والشرع.

قال الاستاذ: والتعويل على الجواب الأول، فإن فيه الكشف عن المعنى.

قلت: الجوابان مبنيان على وجوب العلم بجميع صفات الله، لكن هل كلها معلومة بالعقل، أو منها ما علم بالسمع على القولين؟ ومحققوا الأشعرية وغيرهم لا يرضون أن يقولوا: إنا نقطع بأنا علمنا الله بجميع صفاته، أو بأنه لا صفة له وراء ما علمناه.

قال أبو المعالي: فمن أثبت هذه الصفات السمعية وصار إلى أنها زائدة على ما دلت عليه دلالات المعقول استدلوا بقوله تعالى: **﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾**(٣٠٩)، قالوا: ولا وجه لحمل اليدين على القدرة، إذ جملة المخترعات مخلوقة بالقدرة ففي الحمل على ذلك إبطال فائدة التخصيص.

قال: وهذا غير سديد، فإن العقول قضت بأن الخلق لا يقع إلا بالقدرة، أو يكون القادر قادراً، فلا وجه لاعتقاد خلق آدمي بغير القدرة.

وقال القاضي: الآية تدل على إثبات يدين صفتين والقدرة واحدة، فلا يجوز حملها على القدرة.

قال أبو المعالي: وقد قال بعض الأصحاب: التثنية راجعة إلى اللفظ لا إلى المعنى، وإنما هي صفة واحدة كما حكيناه عن القلانسي، وعن الاستاذ، على أنه كما يعبر باليد عن الاقتدار، فكذلك يعبر باليدين عن الاقتدار، فقد تقول العرب: «مالي بهذا الأمر يد» يعنون: مالي به قدرة، قال عز وجل: **﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾**(٣١٠) قال أبو الحسن والقاضي: المراد باليدين في هذه الآية القدرة.

قلت: هذا النقل فيه نظر، فكلاهما يقتضي خلافه، بل هو نص في خلاف ذلك.

قال: وأجمع أهل التفسير على أن المراد بالأيدي في قوله: **﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا**

(٣٠٩) سورة ص، الآية: ٧٥.

(٣١٠) سورة المائدة، الآية: ٦٤.

﴿خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰماً﴾[٣١١] القدرة.

قال: والذي يحقق ما قلناه أن الذي ذكره شيخنا والقاضي ليس يوصل إلى القطع بإثبات صفتين زائدتين على ما عداهما من الصفات، ونحن وإن لم ننكر في قضية العقل صفة سمعية لا يدل مقتضى العقل عليها، وإنما يتوصل إليها سمعاً، فيشترط أن يكون السمع مقطوعاً به، وليس فيما استدل به الأصحاب قطع؛ والظواهر المحتملة لا توجب العلم، وأجمع المسلمون على منع تقدير صفة مجتهد فيها لله عز وجل، لا يتوصل إلى القطع فيها بعقل، وليس في اليدين ـ على ما قاله شيخنا رحمه الله ـ نظر لا يحتمل التأويل ولا إجماع عليه، فيجب تنزيل ذلك على ما قلناه.

قال: والظاهر من لفظ اليدين حملها على جارحتين فإن استحال حملها على ذلك، ومنعه من حملها على القدرة أو النعمة أو الملك، فالقول بأنهما محمولتان على صفتين قديمتين لله تعالى زائدتين على ما عداهما من الصفات تحكم محض.

قلت: ثم ذكر الجواب عن صحة أئمته بما ليس هذا موضعه، فإن المقصود ليس هو الاستقصاء في إثبات هذه الصفة ونفيها، إذ قد تكلمنا على ذلك في موضعه، وإنما الغرض التنبيه على تغيير قول الأشعري وأئمة أصحابه.

وأبو المعالي اعتمد على مقدمتين باطلتين:

إحداهما: أنه ليس في السمع ما يقطع بثبوت هذه الصفة، لا نص ولا إجماع.

والثانية: المنع بأن يتكلم في الصفات بغير قطع عقلي أو نقلي، وادعى الإجماع على ذلك.

وهذا باطل كما يقوله من يقول: إذا لم يقم القاطع بالثبوت وجب القطع بالانتفاء وهذا مطابق لما ذكر الإسفرائيني من أن الله معروف بجميع صفاته في الدنيا إما بالعقل على قول قوم من أصحابه، وإما بالعقل والسمع، وهذا الذي قالوه خلاف إجماع سلف الأمة، وخلاف قول المحققين من أصحابهم فضلاً عن أن يكون في ذلك إجماع، فإن القطع بالنفي بلا علم يوجب النفي كالقطع بالإثبات بلا علم، والواجب أن تعطى الأدلة حقها، فما كان قطعياً قطع به، وما كان ظاهراً محتملاً قيل

---

(٣١١) سورة يس، الآية: ٧١.

إنه ظاهر محتمل، وما كان مجملاً قيل إنه مجمل، ولم يقل أحد من الأئمة فضلاً عن أن يكون إجماعاً أن ما لم تعلموه من صفات الرب فانفوه، بل قالوا امسكوا عن التكلم في ذلك بغير ما ورد، وفرق بين السكوت عما لم يرد وبين النفي فكيف إذا كان النفي لما يكون ظاهراً في الوارد؟!

وأبو المعالي يتكلم بمبلغ علمه في هذا الباب وغيره وكان بارعاً في فن الكلام الذي يشترك فيه أصحابه والمعتزلة وإن كانت المعتزلة هم الأصل فيه لكثرة مطالعته لكتب أبي هاشم الجبائي، فأما الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وقول أئمتها فكان قليل المعرفة بها جداً، وكلامه في غير موضع يدل على ذلك، ولهذا تجده في عامة مصنفاته في أصوله وفروعه إذا اعتمد على قاطع فإنما هو ما يدعيه من قياس عقلي أو إجماع سمعي، وفي كثير من ذلك ما فيه، فأما الكتاب والسنة وأقوال سلف الأمة وأئمتها فهو قليل الاعتماد عليها والخبرة بها، واعتبره بما ذكر في الرد على الآجري ونحوه من العلماء الذين صنفوا في أبواب السنة، والرد على أهل الأهواء، وقد ردوا عليهم بالسنة والآثار وذكروا في ذلك أحاديث الصفات.

فإنه قال: أعلم أن أهل الحق نابذوا المعتزلة وخالفوهم، واتبعوا السمع والشرع وأثبتوا الرؤية والنظر، وأثبتوا الصراط والميزان، وعذاب **القلب، ومسألة** منكر ونكير والمعراج والحوض، واشتد نكيرهم على من ينسب إلى إنكار مأثور الأخبار والمستفيض من الآثار في هذه القواعد والعقائد، واتفقوا على أن الحسن والقبيح في أحكام التكليف والإيجاب، والحذر لا يدرك عقلاً، والمرجع في جميعها إلى موارد الشرع وقضايا السمع، ولكنهم لما بلغتهم أخبار متشابهة وألفاظ مشكلة لم يستبعدوا أن يكون في الأخبار: البين، والظاهر، والمجمل، والمشكل، فإن الله أخبر أن كتابه العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد، منه آيات محكمات وأخر متشابهات أعرضوا عن ذكرها، ولم يشتغلوا بها.

والدليل عليه: أن أئمة السنة وأخبار الأمة بعد صحب رسول الله ﷺ ورضي عنهم، لم يودع أحد منهم كتابه الأخبار المتشابهات فلم يورد مالك رضي الله عنه في الموطأ منها شيئاً مما أورده الآجري وأمثاله، وكذلك الشافعي وأبو حنيفة وسفيان والليث والثوري، ولم يفتوا بنقل المشكلات.

ونبغت ناشئة ضروا بنقل المشكلات وتدوين المتشابهات وتبويب أبواب ورسم تراجم على ترتيب فطرة المخلوقات ورسموا باباً في ضحك الباري، وباباً في نزوله وانتقاله وعروجه ودخوله وخروجه، وباباً في إثبات الأضراس، وباباً في خلق الله آدم على صورة الرحمن، وباباً في إثبات القدم والشعر القطط، وباباً في إثبات الأصوات والنغمات، تعالى الله عن قول الزائغين.

قال: وليس يعتمد جمع هذه الأبواب وتمهيد هذه الأنساب إلا مشبه على التحقيق، أو متلاعب زنديق.

قال المعظم لأبي المعالي الناقل لكلامه أبو عبدالله القرطبي وهو من أكابر علماء الأشعرية: في قول أبي المعالي هذا بعض التحامل.

وقد أثبتنا في هذا الكتاب معنى شرح الأسماء الحسنى فإنه ذكر الصفات في آخره من هذه الأخبار ما صح سنده وثبت نقله ومورده، وأضربنا على الكثير منها استغناء عنها لعدم صحتها، فليوقف على ما ذكرنا منها لنقل الأئمة الثقات لها، وحديث النزول ثابت في الأمهات أخرجه الثقات الأثبات.

قلت: هذا الكلام فيه ما يجب رده أمور عظيمة:

أحدها: ما ذكره عمن سماهم أهل الحق، فإنه دائماً يقول: قال أهل الحق، وإنما يعني أصحابه، وهذه دعوى يمكن كل أحد أن يقول لأصحابه مثلها، فإن أهل الحق الذين لا ريب فيهم هم المؤمنون الذين لا يجتمعون على ضلالة، فأما أن يفرد الإنسان طائفة منتسبة إلى متبوع من الأمة ويسميها أهل الحق، ويشعر بأن كل من خالفها في شيء فهو من أهل الباطل، فهذا حال أهل الأهواء والبدع كالخوارج والمعتزلة والرافضة.

وليس هذا من فعل أهل السنة والجماعة فإنهم لا يصفون طائفة بأنها صاحبة الحق مطلقاً إلا المؤمنين الذين لا يجتمعون على ضلالة، قال الله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱتَّبَعُوا۟ ٱلْبَٰطِلَ وَأَنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّبَعُوا۟ ٱلْحَقَّ مِن رَّبِّهِمْ﴾[٣١٢].

وهذا نهاية الحق، والكلام الذي لا ريب أنه حق قول الله وقول رسوله الذي هو

(٣١٢) سورة محمد، الآية: ٣.

حق وآت بالحق، قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقّ﴾، وقال تعالى: ﴿قَوْلُهُ ٱلْحَقُّ﴾ وقال رسول الله ﷺ: «أكتب، فوالذي نفسي بيده ما خرج من بينهما إلا حقاً».

فأهل الحق هم أهل الكتاب والسنة، وأهل الكتاب والسنة على الإطلاق هم المؤمنون، فليس الحق لازماً لشخص بعينه دائراً معه حيثما دار، لا يفارقه قط إلا الرسول ﷺ، إذ لا معصوم من الإقرار على الباطل غيره، وهو حجة الله التي أقامها على عباده وأوجب إتباعه وطاعته في كل شيء على كل أحد.

وليس الحق أيضاً لازماً لطائفة دون غيرها إلا للمؤمنين، فإن الحق يلزمهم إذ لا يجتمعون على ضلالة، وما سوى ذلك فقد يكون الحق فيه مع الشخص أو الطائفة في أمر دون أمر، وقد يكون المختلفان كلاهما على باطل، وقد يكون الحق مع كل منهما من وجه دون وجه، فليس لأحد أن يسمي طائفة منسوبة إلى اتباع شخص كائناً من كان غير رسول الله ﷺ بأنهم أهل الحق، إذ ذلك يقتضي أن كل ما هم عليه فهو حق، وكل من خالفهم في شيء من سائر المؤمنين فهو مبطل وذلك لا يكون إلا إذا كان متبوعهم كذلك، وهذا معلوم البطلان بالاضطرار من دين الإسلام ولو جاز ذلك لكان إجماع هؤلاء حجة إذا ثبت أنهم هم أهل الحق.

ثم هو يذكر أئمته الذين جعلهم أهل الحق، ثم هو يخالفهم كما صنع في مسألة الصفات الخبرية وغيرها، مع أنهم فيها أقرب إلى الحق منه فكيف يسوغ لهم أن يخالفوا من شهد لهم بأنهم أهل الحق فيما اختلف فيه الناس من أصول الدين وله في ذلك شبه قوي ببعض أئمة الرافضة الذين كانوا بالشام يقال له ابن العود، رأيت له فتاوى يدعي فيها في غير موضع أن الطائفة المحقة هم أتباع المعصوم المنتظر، ويحتج بإجماع الطائفة المحقة بناء على أن قولهم مأخوذ عن المعصوم الذي لا يعرفه أحمد ولم يسمع له بخبر ولا وقع له على عين ولا أثر، حتى أنه قال: إذا تنازعوا في مسألة على قولين أحدهما يعرف قائله دون الآخر، فالقول الذي لا يعرف قائله هو الحق لأن في أهله الإمام المعصوم.

ثم رأيته يخالف أصحابه ويرد عليهم في مواضع، فأين مخالفتهم والرد عليهم في دعوى أنهم الطائفة المحقة، الذين لا يتفقون على باطل؟ وكذلك دعاوى كثير من

أهل الأهواء والضلال أنهم المحقون، أو أنهم أهل الله أو أهل التحقيق أو أولياء الله حتى توقف هذه المعاني عليهم دون غيرهم، ويكونون في الحقيقة إلى أعداء الله أقرب، وإلى الإبطال أقرب منهم إلى التحقيق بكثير، فهؤلاء لهم شبه قوي بما ذكره الله عن اليهود والنصارى من قوله: ﴿وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُوداً أَوْ نَصَٰرَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ. بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِندَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ. وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ لَيْسَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ لَيْسَتِ ٱلْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾[٣١٣] وقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُاْ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ﴾[٣١٤].

الثاني: إنه ذكر عنهم أنهم اتبعوا السمع والشرع، وهو قد ذكر في أحوالهم التي بها صاروا أهل الحق عندهم أنه لم يثبت لله صفة بالسمع، بل إنما تثبت صفاته بالعقل المجرد، وأن الذين أثبتوا ما جاء في القرآن منهم من أثبته بالعقل ومنهم من أثبته بالسمع، ورد هو على الطائفتين، فأي اتباع للسمع والشرع إذا لم يثبت به شيء من صفات الله بالشرع؟ بل وجوده كعدمه فيما أثبتوه ونفوه من الصفات، فأئمتهم كانوا يثبتون الصفات بالسمع والعقل، أو بالسمع ويجعلون العقل مؤكداً في الفهم في ذلك، فأين اتباعهم للسمع والشرع وقد عزلوه عن الحكم به والاحتجاج به والاستدلال به.

والثالث قوله: يشتد نكيرهم على من ينتسب إلى إنكار مأثور الأخبار والمستفيض من الآثار، فيقال له: إذا لم يستفد منها ثبوت معناها فأي إنكار لها أبلغ من ذلك وأنت قد ذكرت إعراضهم عنها وقلت فيها من الفرية ما سنذكر بعضه، فهل الإنكار لمأثور الأخبار ومستفيضها إلا من جنس ما ذكرته في هذا الكلام.

الرابع: ما ذكره أنهم يثبتون ما يثبتونه من أمر الآخرة فيقال لهم هذا يثبتونه على

---

(٣١٣) سورة البقرة، الآية: ١١١: ١١٣.

(٣١٤) سورة المائدة، الآية: ١٨.

وجه الجملة إثباتاً يشركهم فيه آحاد العوام ولا يعلمون من تفصيل ذلك ما يجاب به أدنى السائلين وليس في كتبهم ما في ذلك من الأحاديث التي وصف بها النبي ﷺ ذلك، ولهذا تجدهم بذلك من أقل الناس علماً بها أو تجدهم مرتابين فيها أو مكذبين فأي تعظيم بمثل هذا، وأي مزية بهذا على أوساط العوام أو أدناهم بل كثير من عوام المؤمنين يؤمن بتفاصيل هذه الأمور ويعلم منها مما أخبر به الشارع ما ليس مذكوراً في أصول هؤلاء، وإنما الفضيلة على عموم المؤمنين بأن يكون الإنسان أو الطائفة من أهل العلم الذي لا يوجد عند عموم المؤمنين وليس فيما ذكره من هذه الأصول ذلك.

الخامس: الحجة أنهم نفوا التحسين والتقبيح العقلي وجعلوا أحكام الأفعال لا تتلقى إلا من الشرع فإنه بين بذلك تعظيمهم للشرع واتباعهم له. وأنهم لا يعدلون عنه ليثبت بذلك تسننهم، وهذا الأصل هو من الأصول المبتدعة في الإسلام لم يقل أحد من سلف الأمة وأئمتها أن العقل لا يحسن ولا يقبح، أو أنه لا يعلم بالعقل حسن فعل ولا قبحه، بل النزاع في ذلك حادث في حدوث المائة الثالثة ثم النزاع في ذلك بين فقهاء الأمة، وأهل الحديث والكلام منها فما من طائفة إلا وهي متنازعة في ذلك، ولعل أكثر الأمة تخالف في ذلك، وقد كتبنا في غير هذا الموضع فصل النزاع في هذه المسألة، وبينا ما مع هؤلاء فيها من الحق وما مع هؤلاء فيها من الحق، ثم يقال: ولو كانت هذه المسألة حقاً على الإطلاق، فليس لك ولا لأصحابك فيها حجة نافية، بل عمدتك وعمدة القاضي ونحوكما على مطالبة الخصم بالحجة والقدح فيما بيديه، والقدح في دليل المنازع إن صح لا يوجب العلم بانتفاء قوله إن لم يقم على النفي دليل وعمدة إمام المتأخرين ابن الخطيب الاستدلال على ذلك بالجبر وهو من أفسد الحجج، فإن الجبر سواء كان حقاً أو باطلاً كما لا يبطل الحكم الشرعي لا ينفي ثبوت أحكام معلومة بالعقل كما لا ينفي الأحكام التي يثبتها الشارع.

وعمدة الآمدي بعده أن الحسن والقبح عرض والعرض لا يقوم بالعرض، وهذا من المغاليط التي لا يستدل بها إلا جاهل أو مغالط، فإنه يقال في ذلك ما يقال في سائر صفات الأعراض وغايته أن يكون كلاهما قائماً بمحل العرض ونفي الحكم المعلوم بالعقل مما عده من بدع الأشعري التي أحدثها في الإسلام علماء أهل الحديث والفقه والسنة كأبي نصر السجزي وأبي القاسم سعد بن علي الزنجاني، دع من سواهم.

السادس: تسميته الأخبار التي أخبر بها الرسول عن ربه أخباراً متشابهة كما يسمون آيات الصفات متشابهة وهذا كما يسمي المعتزلة الأخبار المثبتة للقدر متشابهة. وهذه حال أهل البدع والأهواء الذين يسمون ما وافق آراءهم من الكتاب والسنة محكماً وما خالف آراءهم متشابهاً، وهؤلاء كما قال الله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُم مِّن بَعْدِ ذَٰلِكَ وَمَآ أُوْلَٰٓئِكَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ، وَإِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ، وَإِن يَكُن لَّهُمُ ٱلْحَقُّ يَأْتُوٓاْ إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ، أَفِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَمِ ٱرْتَابُوٓاْ أَمْ يَخَافُونَ أَن يَحِيفَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ﴾(٣١٥) وكما قال تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾(٣١٦) وكما قال تعالى: ﴿فَتَقَطَّعُوٓاْ أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ زُبُراً كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾(٣١٧).

السابع: قياسه لما سماه المتشابه في الأخبار على المتشابه في آي الكتاب ليلحقه به في الإعراض عن ذكره وعدم الاشتغال به، وحاشا لله أن يكون في كتاب الله ما أمر المسلمين بالإعراض عنه وعدم التشاغل به، أو أن يكون سلف الأمة وأئمتها أعرضوا عن شيء من كتاب الله لا سيما الآيات المتضمنة لذكر أسماء الله وصفاته، فما منها آية إلا وقد روى الصحابة فيما يوافق معناها ويفسروه عن النبي ﷺ، وتكلموا في ذلك بما لا يحتاج معه إلى مزيد، كقوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌ بِيَمِينِهِ﴾(٣١٨) فإن المتأخرين، وإن كان فيهم من حرف فقال قبضته قدرته وبيمينه بقوته أو بقسمه أو غير ذلك، فقد استفاضت الأحاديث الصحيحة التي رواها خيار الصحابة وعلمائهم، وخيار التابعين وعلمائهم بما يوافق ظاهر الآية ويفصل المعنى كحديث أبي هريرة المتفق عليه(٣١٩)، وحديث عبدالله بن عمر المتفق عليه، وحديث ابن مسعود في قصة الخبر المتفق عليه(٣٢٠)، وحديث ابن عباس الذي رواه الترمذي وصححه وغير

---

(٣١٥) سورة النور، الآية: ٤٧: ٥٠.

(٣١٦) سورة البقرة، الآية: ٨٥.

(٣١٧) سورة المؤمنون، الآية: ٥٣.

(٣١٨) سورة الزمر، الآية: ٦٧.

(٣١٩) سبق تخريجه.

(٣٢٠) سبق تخريجه.

ذلك، وكذلك أنه خلق آدم بيديه، وغير ذلك من الآيات.

الثامن: قوله والدليل عليه أن أئمة السنة وأخيار الأمة بعد صحب النبي ﷺ، لم يودع أحد منهم كتابه الأخبار المتشابهات فلم يورد مالك رضي الله في الموطأ منها شيئاً كما أورده الآجري وأمثاله، وكذلك الشافعي وأبو حنيفة وسفيان والليث والثوري، ولم يعتنوا بنقل المشكلات فإن هذا الكلام لا يقوله إلا من كان من أبعد الناس عن معرفة هؤلاء الأئمة، وما نقلوه وصنفوه، وقوله: رجم بالغيب من مكان بعيد فإن نقل هؤلاء الأئمة وأمثالهم لهذه الأحاديث مما يعرفه من له أدنى نصيب من معرفة هؤلاء الأئمة، وهذه الأحاديث عن هؤلاء وأمثالهم أخذت، وهم الذين أدوها إلى الأمة، والكذب في هذا الكلام أظهر من أن يحتاج إلى بيان، لكن قائله لم يتعمد الكذب ولكنه قليل المعرفة بحال هؤلاء وظن أن نقل هذه الأحاديث لا يفعله إلا الجاهل الذين يسميهم المشبهة أو الزنادقة وهؤلاء برآء عنده من ذلك، فتركب من قلة علمه بالحق، ومن هذا الظن الناشىء عن الاعتقاد الفاسد هذا الكلام الذي فيه من الفرية والجهل والضلال مالا يخفى على أدنى الرجال.

التاسع: قوله لم يورد مالك في الموطأ منها شيئاً، وقد ذكر أحاديث النزول وأحاديث الضحك فيما أنكره ومن المعلوم أن حديث النزول من أشهر الأحاديث في موطأ مالك رواه عن أجل شيوخه ابن شهاب عمن هو من أجل شيوخه أبي سلمة بن عبد الرحمن وأبي عبدالله الأعز عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل فيقول: من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له»[٣٢١] وقد رواه أهل الصحاح كالبخاري ومسلم من طريق مالك وغيره، وأحاديث النزول متواترة عن النبي ﷺ، رواها أكثر من عشرين نفساً من الصحابة بمحضر بعضهم من بعض والمستمع لها منهم يصدق المحدث بها ويقره، ولم ينكرها منهم أحد، ورواه أئمة التابعين وعامة الذين سماهم من الأئمة، رووا ذلك وأودعوه كتبهم وأنكروا على من أنكره.

قال شارح الموطأ الشرح الذي لم يشرح أحد مثله، الإمام أبو عمر بن عبد

---

(٣٢١) سبق تخريجه.

البر: هذا حديث ثابت، فمن جهة النقل صحيح الإسناد لا يختلف أهل الحديث في صحته.

قال: وهو حديث منقول من طرق سوى هذه من أخبار العدول عن النبي ﷺ، وفيه دليل على أن الله عز وجل في السماء على العرش من فوق سبع سموات كما قالت الجماعة وهو من حجتهم على المعتزلة في قولهم إن الله في كل مكان وليس على العرش، وبسط الكلام في ذلك.

وكذلك أحاديث الضحك متواترة عن النبي ﷺ وقد رواها الأئمة، وروى مالك في الموطأ منها حديثه عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر كلاهما يدخل الجنة، يقاتل هذا في سبيل الله فيقتل، ثم يتوب الله على القاتل فيقاتل في سبيل الله فيستشهد»[٣٢٢] وقد أخرجه أهل الصحاح من حديث مالك وغير مالك، ورواه أيضاً سفيان الثوري الإمام عن أبي الزناد وحدث به.

وقد روى صاحبا الصحيحين منها قطعة مثل هذا الحديث ومثل حديث أبي هريرة وحديث أبي سعيد الطويل المشهور وفيه: «فلا يزال يدعو الله حتى يضحك الله منه فإذا ضحك الله منه قال له أدخل الجنة»[٣٢٣] ورواه أعلم التابعين بإجماع المسلمين سعيد بن المسيب عن أبي هريرة، وغير سعيد أيضاً، ورواه عنه الزهري وعنه أصحابه، وفي هذا الحديث: «فيأتيهم الله في صورة غير صورته التي يعرفون فيقولون نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتى أتينا ربنا، فإذا جاء ربنا عرفناه، فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون»[٣٢٤] وهذا الحديث في الصحيحين من طريق أخرى عن أبي سعيد من رواية الليث بن سعد إمام المسلمين وغيره الذي زعم أنه لم يكن يروي هذه الأحاديث، وفيه ألفاظ عظيمة أبلغ من الحديث الأول كقوله: «فيرفعون رؤوسهم وقد تحول في صورته التي رأوه فيها أول مرة» وقوله فيه: «فيكشف عن ساقه» وقوله: «فيقول الجبار بقيت شفاعتي فيقبض قبضة من النار يخرج أقواماً قد امتحشوا».

---

(٣٢٢) سبق تخريجه.

(٣٢٣) سبق تخريجه.

(٣٢٤) سبق تخريجه.

وقد روى مالك أيضاً عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «لما قضى الله الخلق كتب عنده فوق عرشه إن رحمتي سبقت غضبي»(٣٢٥) وقد أخرجه أصحاب الصحيح كالبخاري من طريقه وطريق غيره.

وروى البخاري في صحيحه عن عبيدالله عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «إن الله يقبض يوم القيامة الأرضين وتكون السموات بيمينه، ثم يقول أنا الملك» رواه سعيد عن مالك.

وقد روى مالك في موطئه عن زيد بن أسلم عن عبد الحميد بن عبد الرحمن ابن زيد بن الخطاب أنه أخبره عن مسلم بن يسار الجهني أن عمر بن الخطاب سئل عن هذه الآية: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآ﴾(٣٢٦) الآية، فقال عمر بن الخطاب: سمعت رسول الله ﷺ يسأل عنها فقال رسول الله ﷺ: «إن الله تبارك وتعالى خلق آدم ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للنار، وبعمل أهل النار يعملون»(٣٢٧) فقال رجل: يا رسول الله، ففيم العمل؟ فقال رسول الله ﷺ: «إن الله تبارك وتعالى إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة، وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار»(٣٢٨). وهذا الحديث إنما رواه أهل السنن والمسانيد كأبي داود والترمذي والنسائي وقال حديث حسن صحيح، وقد قيل إن إسناده منقطع وإن راويه مجهول، ومع هذا فقد رواه مالك في الموطأ مع أنه أبلغ من غيره لقوله: «ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذرية... ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية»(٣٢٩).

ومن العجب أن الآجري يروي في كتاب الشريعة له من طريق مالك والثوري

---

(٣٢٥) سبق تخريجه.

(٣٢٦) سورة الأعراف، الآية: ١٧٢.

(٣٢٧) سبق تخريجه.

(٣٢٨) سبق تخريجه.

(٣٢٩) سبق تخريجه.

والليث وغيرهم، فلو تأمل أبو المعالي وذويه الكتاب الذي أنكروه لوجودوا فيه ما يخصمهم، ولكن أبو المعالي مع فرط ذكائه وحرصه على العلم وعلو قدره في فنه كان قليل المعرفة بالآثار النبوية ولعله لم يطالع الموطأ بحال حتى يعلم ما فيه، فإنه لم يكن له بالصحيحين البخاري ومسلم وسنن أبي داود والنسائي والترمذي وأمثال هذه السنن علم أصلاً فكيف بالموطأ ونحوه؟ وكان مع حرصه على الاحتجاج في مسائل الخلاف في الفقه إنما عمدته سنن أبي الحسن الدارقطني وأبو الحسن مع إتمام إمامته في الحديث فإنه إنما صنف هذه السنن كي يذكر فيها الأحاديث المستغربة في الفقه ويجمع طرقها، فإنها هي التي يحتاج فيها إلى مثله، فأما الأحاديث المشهورة في الصحيحين وغيرهما فكان يستغني عنها في ذلك فلهذا كان مجرد الاكتفاء بكتابه في هذا الباب يورث جهلاً عظيماً بأصول الإسلام، واعتبر ذلك بأن كتاب أبا المعالي الذي هو نخبة عمره «نهاية المطلب في دراية المذهب» ليس فيه حديث واحد معزو إلى صحيح البخاري إلا حديث واحد في البسملة وليس ذلك الحديث في البخاري كما ذكره.

ولقلة علمه وعلم أمثاله بأصول الإسلام اتفق أصحاب الشافعي على أنه ليس لهم وجه في مذهب الشافعي، فإذا لم يسوغ أصحابه أن يعتد بخلافهم في مسألة من فروع الفقه الفقه كيف يكون حالهم في غير هذا؟ وإذا اتفق أصحابه على أنه لا يجوز أن يتخذ إماماً في مسألة واحدة من مسائل الفروع فكيف يتخذ إماماً في أصول الدين مع العلم بأنه إنما نيل قدره عند الخاصة والعامة بتبحره في مذهب الشافعي رضي الله عنه، لأن مذهب الشافعي مؤسس على الكتاب والسنة، وهذا الذي ارتفع به عند المسلمين غايته فيه أنه يوجد منه نقل جمعه أو بحث تفطن له فلا يجعل إماماً فيه كالأئمة الذين لهم وجوه، فكيف بالكلام الذي نص الشافعي وسائر الأئمة على أنه ليس بعد الشرك بالله ذنب أعظم منه؟!

وقد بينا أن ما جعله أصل دينه في الإرشاد والشامل وغيرهما هو بعينه من الكلام الذي نصت عليه الأئمة، ولهذا روى عنه ابن طاهر أنه قال وقت الموت: لقد خضت البحر الخضم وخليت أهل الإسلام وعلومهم ودخلت في الذي نهوني عنه، والآن إن لم يدركني ربي برحمته فالويل لابن الجويني، وها أنا أموت على عقيدة أمي أو عقائد عجائز نيسابور.

قال أبو عبدالله الحسن بن العباس الرستمي: حكى لنا الإمام أبو الفتح محمد ابن علي الطبري الفقيه قال: دخلنا على الإمام أبي المعالي الجويني نعوده في مرضه الذي مات فيه بنيسابور، فأقعد، فقال لنا: اشهدوا علي أني رجعت عن كل مقالة قلتها أخالف فيها ما قال السلف الصالح عليهم السلام، وأني أموت على ما يموت عليه عجائز نيسابور.

وعامة المتأخرين من أهل الكلام سلكوا خلفه من تلامذته وتلامذة تلامذته وتلامذة تلامذة تلامذته، ومن بعدهم.

ولقلة علمه بالكتاب والسنة وكلام سلف الأمة يظن أن أكثر الحوادث ليست في الكتاب والسنة والإجماع ما يدل عليها وإنما يعلم حكمها بالقياس، كما يذكر ذلك في كتبه، ومن كان له علم بالنصوص ودلالتها على الأحكام علم أن قول أبي محمد بن حزم وأمثاله: إن النصوص تستوعب جميع الحوادث، أقرب إلى الصواب من هذا القول، وإن كان في طريقة هؤلاء من الإعراض عن بعض الأدلة الشرعية ما قد يسمى قياساً جلياً، وقد يجعل من دلالة مثل فحوى الخطاب والقياس في معنى الأصل، وغير ذلك. ومثل الجمود على الاستصحاب الضعيف، ومثل الإعراض عن متابعة أئمة من الصحابة ومن بعدهم ما هومعيب عليهم، وكذلك القدح في أعراض الأئمة، لكن الغرض أن قول هؤلاء في استيعاب النصوص للحوادث، وأن الله ورسوله قد بين للناس دينهم هو أقرب إلى العلم والإيمان الذي هو الحق ممن يقول إن الله لم يبين للناس حكم أكثر ما يحدث لهم من الأعمال، بل وكلهم فيها إلى الظنون المتقابلة والآراء المتعارضة.

ولا ريب أن سبب هذا كله ضعف العلم بالآثار النبوية والآثار السلفية، وإلا فلو كان لأبي المعالي وأمثاله بذلك علم راسخ، وكانوا قد عضوا عليه بضرس قاطع لكانوا ملحقين بأئمة المسلمين لما كان فيهم من الاستعداد لأسباب الاجتهاد، ولكن اتبع أهل الكلام المحدث والرأي الضعيف للظن وما تهوى الأنفس، الذي ينقص صاحبه إلى حيث جعله الله مستحقاً لذلك، وإن كان له من الاجتهاد في تلك الطريقة ما ليس لغيره، فليس الفضل بكثرة الاجتهاد ولكن بالهدى والسداد؛ كما جاء في الأثر: «ما ازداد مبتدع اجتهاداً إلا ازداد من الله بعداً»، وقد قال النبي ﷺ في الخوارج: «يحقر

أحدكم صلاته مع صلاتهم، وصيامه مع صيامهم، وقراءته مع قراءتهم، يقرأون القرآن لا يجاوز حناجرهم، يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية»(٣٣٠).

ويوجد لأهل البدع من أهل القبلة لكثير من الرافضة والقدرية والجهمية وغيرهم من الاجتهاد ما لا يوجد لأهل السنة في العلم والعمل، وكذلك لكثير من أهل الكتاب والمشركين، لكن إنما يراد الحسن من ذلك كما قال الفضل بن عياض في قوله تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾(٣٣١) قال: أخلصه وأصوبه، فقيل له: يا أبا علي ما أخلصه وأصوبه؟ فقال: إن العمل إذا كان خالصاً ولم يكن صواباً لم يقبل، وإذا كان صواباً ولم يكن خالصاً لم يقبل حتى يكون خالصاً صواباً، والخالص أن يكون لله، والصواب أن يكون على السنة.

وأما الشافعي رضي الله عنه فقد روى الأحاديث التي تتعلق بغرض كتابه مثل حديث النزول، وحديث معاوية بن الحكم السلمي الذي فيه قول رسول الله ﷺ للجارية: «أين الله؟» قالت: في السماء، قال: «من أنا؟» قالت: أنت رسول الله قال: «اعتقها فإنها مؤمنة»(٣٣٢) وقد رواه مسلم في صحيحه، بل روى في كتابه الكبير الذي اختصر منه مسنده من الحديث ما هو من أبلغ أحاديث الصفات ورواه بإسناد فيه ضعف فقال: أخبرنا إبراهيم بن محمد قال: حدثني موسى بن عبيدة حدثني أبو الأزهر معاوية بن إسحاق بن طلحة عن عبيدالله بن عمير أنه سمع أنس بن مالك يقول: أتى جبريل بمرآة بيضاء فيها نكتة إلى النبي ﷺ فقال النبي ﷺ: ما هذه؟ قال: هذه الجمعة فضلت بها أنت وأمتك، فالناس لكم فيها تبع اليهود والنصارى ولكم فيها خير وفيها ساعة لا يوافقها عبد مؤمن يدعو الله بخير إلا استجيب له، وهو عندنا يوم المزيد، قال النبي ﷺ: يا جبريل وما يوم المزيد؟ قال: إن ربك اتخذ في الفردوس وادياً أفيح فيه كثب مسك فإذا كان يوم الجمعة أنزل الله عز وجل ما شاء من ملائكته وحوله منابر من نور عليها مقاعد للنبيين وحفت تلك المنابر بمنابر من ذهب مكللة

---

(٣٣٠) سبق تخريجه.

(٣٣١) سورة الملك، الآية: ٢.

(٣٣٢) انظر: (صحيح مسلم، حديث ٣٣ مساجد. وسنن أبي داود، الباب ١٦ من الايمان، ومسند أحمد ٥/٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩).

بالياقوت والزبرجد عليها الشهداء والصديقون ويجلس من ورائهم على تلك الكثب فيقول الله عز وجل لهم أنا ربكم قد صدقتكم وعدي فاسألوني أعطكم فيقولون ربنا نسألك رضوانك، فيقول: قد رضيت عنكم، ولكم على ما أتمنيتم ولدي مزيد، فهم يحبون يوم الجمعة لما يعطيهم فيه ربهم من خير، وهو اليوم الذي استوى ربكم على العرش فيه، وفيه خلق آدم، وفيه تقوم الساعة.

وأما ما رواه الثوري والليث بن سعد وابن جريج والأوزاعي وحماد بن سلمة وحماد بن زيد وسفيان بن عيينة ونحوهم من هذه الأحاديث فلا يحصيه إلا الله، بل هؤلاء مدار هذه الأحاديث من جهتهم أخذت، وحماد بن سلمة الذي قال إن مالكاً احتذى موطأه على كتابه هو قد جمع أحاديث الصفات لما أظهرت الجهمية إنكارها حتى أن حديث خلق آدم على صورته أو صورة الرحمن قد رواه هؤلاء الأئمة رواه الليث بن سعد عن ابن عجلان، ورواه سفيان بن عيينة عن أبي الزناد، ومن طريقه رواه مسلم في صحيحه ورواه الثوري عن حبيب بن أبي ثابت عن عطاء عن النبي ﷺ مرسلاً، ولفظه: «خلق آدم على صورة الرحمن»[٣٣٣] مع أن الأعمش رواه مسنداً.

فإذا كان الأئمة يروون مثل هذا الحديث وأمثاله مرسلاً فكيف يقال إنهم كانوا يمتنعون عن روايتها، والحديث هو في الصحيحين من حديث معمر عن همام عن أبي هريرة، وفي صحيح مسلم من حديث قتادة عن أبي أيوب عن أبي هريرة.

وقد روى عن ابن القاسم قال: سألت مالكاً عن من يحدث الحديث «إن الله خلق آدم على صورته» والحديث «إن الله يكشف عن ساقه يوم القيامة» وأنه يدخل في النار يده حتى يخرج من أراد، فأنكر ذلك إنكاراً شديداً ونهى أن يتحدث به أحد.

قلت: هذان الحديثان كان الليث بن سعد يحدث بهما، فالأول حديث الصورة حدث به عن ابن عجلان، والثاني هو في حديث أبي سعيد الخدري الطويل، وهذا الحديث قد أخرجاه في الصحيحين من حديث الليث، والأول قد أخرجاه في الصحيحين من حديث غيره، وابن القاسم إنما سأل مالكاً لأجل تحديث الليث بذلك، فيقال: إما أن يكون ما قاله مالك مخالفاً لما فعله الليث ونحوه أو ليس

---

(٣٣٣) سبق تخريجه.

بمخالف بل يكره أن يتحدث بذلك أن يفتنه ذلك ولا يحمله عقله كما قال ابن مسعود ما من رجل يحدث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنة لبعضهم.

وقد كان مالك يترك رواية أحاديث كثيرة لكونه لا يأخذ بها ولم يتركها غيره فله في ذلك مذهب، فغاية ما يعتذر لمالك أن يقال إنه كره التحدث بذلك مطلقاً فهذا مردود على من قاله فقد حدث بهذه الأحاديث من هم أجل من مالك عند نفسه وعند المسلمين كعبد الله بن عمر وأبي هريرة وابن عباس وعطاء بن أبي رباح، وقد حدث بها نظراؤه كسفيان الثوري والليث بن سعد وابن عيينه والثوري أعلم من مالك بالحديث وأحفظه له، وهو أقل غلطاً فيه من مالك، وإن كان مالك ينقي من يحدث عنه، وأما الليث فقد قال فيه الشافعي: كان أفقه من مالك إلا أن أصحابه ضيعوه.

ففي الجملة: هذا كلام في حديث مخصوص، أما أن يقال إن الأئمة أعرضوا عن هذه الأحاديث مطلقاً فهذا بهتان عظيم.

العاشر: إن هؤلاء الذين سماهم وسائر أئمة الإسلام كانوا كلهم مثبتين لموجب الآيات والأحاديث الواردة في الصفات مطبقين على ذم الكلام الذي بنى عليه أبو المعالي أصول دينه، وزعم أنه أول ما أوجبه الله على العبد بعد البلوغ وهو ما استدل به على حدوث الأجسام بقيام الأعراض بها حتى أن شيخه أبا الحسن الأشعري ذكر اتفاق الأنبياء وأتباعهم وسلف هذه الأمة على تحريم هذه الطريقة التي ذكر أبو المعالي أنها أصل الإيمان وبها وبنحوها عارض هذه الأحاديث، وقد كتبنا كلام الأشعري وغيره في ذلك في كتاب «تلبيس الجهمية، في تأسيس بدعهم الكلامية».

لما استدل الرازي بالحركة على حدوث ما قامت به في إثبات حجته الدالة على نفي التحيز عندهم، ولكن علمه بحالهم كعلمه بمذهبه في آيات الصفات وأحاديث الصفات، حيث اعتقد أن مذهبهم إمرار حروفها مع نفي دلالتها على ما دلت عليه من الصفات، فهذا الضلال في معرفة رأيهم، كذلك الضلال في معرفة روايتهم وقولهم في شيئين: في الكلام الذي كان ينتحله، وفي النصوص الواردة عن الرسول فقد حرفوا مذهب الأئمة في هذه الأصول الثلاثة كما حرفوا نصوص الكتاب والسنة.

الحادي عشر: إن الذي أوجب لهم جمع هذه الأحاديث وتبويبها ما أحدثت

الجهمية من التكذيب بموجبها وتعطيل صفات الرب المستلزمة لتعطيل ذاته وتكذيب رسوله والسابقين الأولين، والتابعين لهم بإحسان، وما صنفوه في ذلك من الكتب وبوبوه أبواباً مبتدعة يردون بها ما أنزله الله على رسوله ويخالفون بها صرائح المعقول و صحائح المنقول. وقد أوجب الله تعالى تبليغ ما بعث به رسله وأمر ببيان العلم، وذلك يكون بالمخاطبة تارة وبالمكاتبة أخرى، فإذا كان المبتدعون قد وضعوا الإلحاد في كتب فإن لم يكتب العلم الذي بعث الله به رسوله في كتب لم يظهر إلحاد ذلك ولم يحصل تمام البيان والتبليغ ولم يعلم كثير من الناس ما بعث الله به رسوله من العلم والإيمان المخالف لأقوال الملحدين المحرفين وكان جمع ما ذكره النبي ﷺ وأخبر به عن ربه أهم من جمع غيره.

الثاني عشر: إن أبا المعالي وأمثاله يضعون كتب الكلام الذي تلقوا أصوله عن المعتزلة والمتفلسفة ويبوبون أبواباً ما أنزل الله بها من سلطان ويتكلمون فيها بما يخالف الشرع والعقل فكيف ينكرون على من يصنف ويؤلف ما قاله رسول النبي ﷺ وأصحابه والتابعون لهم بإحسان؟

والأصول التي يقررها هي أصول جهم بن صفوان في الصفات والقدر والإرجاء، وقد ظهر ذلك في أتباعه كالمدعي المغربي في مرشدته وغيره، فإن هؤلاء في القدر يقولون بقول جهم أي يميلون إلى الجبر، وفي الإرجاء بقول جهم أيضاً لأن الإيمان هو المعرفة، وأما في الصفات فهم يخالفون جهماً والمعتزلة، فهم يثبتون الصفات في الجملة، لكن جهم والمعتزلة حقيقة قولهم نفي الذات والصفات وإن لم يقصدوا ذلك ولم يعتقدوه، وهؤلاء حقيقة قولهم إثبات صفات بلا ذات وإن لم يعتقدوا ذلك ويقصدوه، ولهذا هم متناقضون لكن هم خير من المعتزلة ولهذا إذا حقق قولهم لأهل الفطر السليمة يقول أحدهم فيكون الله شبحاً وشبحه خيال الجسم مثل ما يكون من ظله على الأرض، وذلك هو عرض فيعلمون أن من وصف الرب بهذه الأسلوب مثل قولهم: لا داخل العالم ولا خارجه، ونحوه، فلا يكون الله على قوله شيئاً قائماً بنفسه موجوداً بل يكون كالخيال الذي يشبحه الذهن من غير أن يكون ذلك الخيال قائماً بنفسه.

ولا ريب أن هذا حقيقة قول هؤلاء الذين يزعمون أنهم ينزهون الرب بنفي

الجسم وما يتبع ذلك، ثم إنهم مع هـذا النفي إذا نفوا الجسم ومـلازيمه، وقـالوا لا داخل العالم ولا خارجه فيعلم أهل العقول أنهم لم يثبتوا شيئاً قائماً بنفسه موجوداً، بل يقال هذا الذي أثبتموه شبح أي خيال كالخيال الذي هو ظـل الأشخاص، وكـالخيال الذي في المرآة والماء.

ثم من المعلوم أن هذا الخيال والمثـال والشبح يستلزم حقيقـة موجـودة قائمـة بالنفس فإن خيال الشخص يستلزم وجوده، وكذلك قول هؤلاء، فإنهم يقرون بوجـود مدبر خالق للعالم موصوف بأنه عليم قدير، ويصفونه من السلب بما يوجب أن يكون خيـالاً فيكون قـولهم مستلزماً لـوجوده ولعـدمه معـاً فإذا تكلمـوا بـالسلب لم يبق إلا الخيال، ويصفون ذلك الخيال بالثبوت فيكون الخيال يستلزم ثبـوت الموجـود القائم بنفسه.

الثالث عشر: إن معرفة أبي المعـالي وذويه بحـال هؤلاء الأئمة الـذين اتفقت الأمة على إمامتهم لا يكون أعظم عن معرفتهم بالصحابة والتابعين، بنصوص رسول الله ﷺ.

وقد رأيت أبا المعالي في ضمن كلامه يذكر ما ظاهره الاعتـذار عن الصحابـة وباطنه جهـل بحالهم مستلزم إذا أطـرد الزنـدقة والنفـاق، فإنـه أخذ يعتـذر عن كون الصحابة لم يمهـدوا أصول الـدين ولم يقرروا قـواعده فقـال لأنهم كانـوا مشغولين بالجهاد والقتال عن ذلك.

هذا مما في كلامه، وهذا إنما قالوه لأن هذه الأصول والقواعد التي يزعمون أنها أصول الدين قد علموا أن الصحابة لم يقولوها وهم يظنون أنها أصـول صحيحة وأن الدين لا يتم إلا بها، وللصحابة رضي الله عنهم أيضاً من العظمـة في القلوب ما لم يمكنهم دفعه حتى يصيروا بمنزلة الرافضة القادحين في الصحابـة، ولكن أخذوا من الرفض شعبة كما أخذوا من التجهم شعبة، وذلك دون ما أخذته المعتزلة من الرفض والتجهم حين غلب على الرافضة التجهم وانتقلت عن التجسيم إلى التعطيل والتجهم إذ كان هؤلاء نسجوا على منوال المعتزلة لكن كانوا أصلح منهم وأقرب إلى السنة وأهل الإثبات في أصول الكلام.

ولهذا كان المغاربة الذين اتبعوا ابن التومرت المتبع لأبي المعالي أمثل وأقرب

إلى الإسلام من المغاربة الذين اتبعوا القرامطة وغلوا في الرفض والتجهم حتى انسلخوا من الإسلام فظنوا أن هذه الأصول التي وضعوها هي أصول الدين الذي لا يتم الدين إلا بها، وجعلوا الصحابة حين تركوا أصول الدين كانوا مشغولين عنه بالجهاد، وهم في ذلك بمنزلة كثير من جندهم ومقاتلتهم الذين قد وضعوا قواعد وسياسة للملك والقتال فيها الحق والباطل ولم نجد تلك السيرة تشبه سيرة الصحابة ولم يمكنهم القدح فيهم فأخذوا يقولون كانوا مشتغلين بالعلم والعبادة عن هذه السيرة وأبهة الملك الذي وضعناه.

وكل هذا قول من هو جاهل بسيرة الصحابة، وعلمهم، ودينهم، وقتالهم، وإن كان لا يعرف حقيقة أحوالهم فلينظر إلى آثارهم، فإن الأثر يدل على المؤثر.

هل انتشر عن أحد من المنتسبين إلى القبلة أو عن أحد من الأمم المتقدمين والمتأخرين من العلم والدين ما انتشر وظهر عنهم؟ أم هل فتحت أمة البلاد وقهرت العباد، كما فعلته الصحابة رضوان الله عليهم. ولكن كانت علومهم وأعمالهم وأقوالهم وأفعالهم حقاً باطناً وظاهراً، وكانوا أحق الناس بموافقة قولهم لقول الله وفعلم لأمر الله، فمن حاد عن سبيلهم لم ير ما فعلوه فيزين له سوء عمله حتى يراه حسناً ويظن أنه حصل له من العلوم النافقة والأعمال الصالحة ما قصروا عنه، وهذه حال أهل البدع.

ولهذا قال الإمام أحمد في رسالته التي رواها عبدوس بن مالك العطار: أصول السنة عندنا التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ، وقد ثبت عن النبي ﷺ من غير وجه أنه قال: «خير القرون القرن الذي بعثت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم» والأدلة الدالة على تفضيل القرن الأول، ثم الثاني أكثر من أن تذكر، ومعلوم أن أم الفضائل العلم والدين والجهاد، فمن ادعى أنه حقق من العلم بأصول الدين أو من الجهاد ما لم يحققوه، كان من أجهل الناس وأضلهم، وهو بمنزلة من يدعي من أهل الزهد والعبادة والنسك أنهم حققوا من العبادات والمعارف والمقامات والأحوال ما لم يحققه الصحابة، وقد يبلغ الغلو بهذه الطوائف إلى أن يفضلوا نفوسهم وطرقهم على الأنبياء وطرقهم ونجدهم عند التحقيق من أجهل الناس وأضلهم وأفسقهم وأعجزهم.

الوجه الرابع عشر: أن يقال له هؤلاء الذين سميتهم أهل الحق وجعلتهم قاموا من تحقيق أصول الدين بما لم يقم به الصحابة هم متناقضون في الشرعيات والعقليات، أما الشرعيات فإنهم تارة يتأولون نصوص الكتاب والسنة، وتارة يبطلون التأويل فإذا ناظروا الفلاسفة والمعتزلة الذين يتأولون نصوص الصفات مطلقاً ردوا عليهم وأثبتوا لله الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر ونحو ذلك من الصفات.

وإذا ناظروا من يثبت صفات أخرى دل عليها الكتاب والسنة كالمحبة والرضاء والغضب والمقت والفرح والضحك ونحو ذلك تأولوها وليس لهم فرق مضبوط بين ما يتأول وما لا يتأول.

بل منهم ما يحيل على العقل، ومنه ما يحيل على الكشف؛ فأكثر متكلميهم يقولون ما علم ثبوته بالعقل لا يتأول وما لم يعلم ثبوته بالعقل يتأول.

ومنهم من يقول: ما علم ثبوته بالكشف والنور الإلهي لا يتأول وما لم يعلم ثبوته بذلك يتأول وكلا الطريقين ضلال وخطأ من وجوه:

أحدها: أن يقال عدم الدليل ليس دليل العدم فإن عدم العلم بالشيء يعقل أو كشف يقتضي أن يكون معدوماً فمن أين لكم ما دلت عليه النصوص أو الظواهر ولم تعلموا انتفاءه أنه منتف في نفس الأمر؟

الوجه الثاني: إن هذا في الحقيقة عزل للرسول واستغناء عنه وجعله بمنزلة شيخ من شيوخ المتكلمين أو الصوفية، فإن المتكلم مع المتكلم والمتصوف مع المتصوف يوافقه فيما علمه بنظره أو كشفه دون ما لم يعلمه بنظره أو كشفه، بل ما ذكروه فيه تنقيص للرسول عن درجة المتكلم والمتصوف فإن المتكلم والمتصوف إذا قال نظيره شيئاً ولم يعلم ثبوته ولا انتفاءه لا نثبته ولا ننفيه. وهؤلاء ينفون معاني النصوص ويتأولونها وإن لم يعلموا انتفاء مقتضاها، ومعلوم أن من جعل الرسول بمنزلة واحد من هؤلاء كان في قوله من الإلحاد والزندقة ما الله به عليم، فكيف بمن جعله في الحقيقة دون هؤلاء؟ وإن كانوا هم لا يعلمون أن هذا لازم قولهم فنحن ذكرنا أنه لازم لهم لتبين فساد الأصول التي لهم، وإلا فنحن نعلم أن من كان منهم ومن غيرهم مؤمناً بالله وبرسوله لا ينزل الرسول هذه المنزلة.

الوجه الثالث: أن يقال ما نفيتموه من الصفات وتأولتموه من يقال في ثبوته من العقل والكشف نظير ما قلتموه فيما أثبتموه وزيادة وقد بسطت هذا في غير هذا الموضع وبينت أن الأدلة الدالة سمعاً وعقلاً على ثبوت رحمته ومحبته ورضاه وغضبه ليست بأضعف من الأدلة على إرادته، بل لعلها أقوى منها فمن تأول نصوص المحبة والرضا والرحمة وأقر نصوص الإرادة كان متناقضاً.

الوجه الرابع: إن ما ذكرتموه هو نظير قول المتفلسفة والمعتزلة فإنهم يقولون تأولنا ما تأولناه لدلالة أدلة العقول على نفي مقتضاه وكل ما يجيبونهم به يجيبكم أهل الإثبات من أهل الحديث والسنة به.

الوجه الخامس: إن أهل الإثبات لهم من العقل الصريح والكشف الصحيح ما يوافق ما جاءت به النصوص، فهم مع موافقة الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة يعارضون بعقلهم عقل النفاة وبكشفهم كشف النفاة لكن عقلهم وكشفهم هو الصحيح، ولهذا تجدهم ثابتين فيه وهم في مزيد علم وهدى كما قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْاْ زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾ وأولئك تجدهم في مزيد حيرة وضلال، وآخر أمرهم ينتهي إلى الحيرة ويعظمون الحيرة، فإن آخر معقولهم الذي جعلوه ميزاناً يزنون به الكتاب والسنة يوجب الحيرة حتى يجعلوا الرب موجوداً معدوماً، ثابتاً منفياً، فيصفونه بصفة الإثبات وبصفة العدم، والتحقيق عندهم جانب النفي، بأنهم يصفونه بصفات المعدوم والموات، وآخر كشفهم وذوقهم وشهودهم الحيرة، وهؤلاء لا بد لهم من إثبات فيجعلونه حالاً في المخلوقات، أو يجعلون وجوده وجود المخلوقات، فآخر نظر الجهمية وعقلهم أنهم لا يعبدون شيئاً، وآخر كشفهم وعقلهم أنهم يعبدون كل شيء، وأضل البشر من جعل مثل هذا الكشف ميزاناً يزن به الكتاب والسنة.

أما أهل العقل الصريح والكشف الصحيح فهم أئمة العلم والدين من مشايخ الفقه والعبادة الذين لهم في الأمة لسان صدق وكل من له في الأمة لسان صدق عام من أئمة العلم والدين المنسوبين إلى الفقه والتصوف فإنهم على الإثبات لا على النفي، وكلامهم في ذلك كثير قد ذكرناه في غير هذا الموضع.

وأما تناقضهم في العقليات فلا يحصى مثل قولهم: إن الباري لا تقوم به الأعراض ولكن تقوم به الصفات، والصفات والأعراض في المخلوق سواء عندهم

فالحياة والعلم والقدرة والإرادة والحركة والسكون في المخلوق وهو عندهم عرض.

ثم قالوا في الحياة ونحوها: هي في حق الخالق صفات وليست بأعراض إذ العرض هو ما لا يبقى زمانين والصفة القديمة باقية، ومعلوم أن قوله العرض ما لا يبقى زمانين هو فرق بدعوى وتحكم، فإن الصفات في المخلوق لا تبقى أيضاً زمانين عندهم فتسمية الشيء صفة أو عرضاً لا يوجب الفرق، لكنهم ادعوا أن صفة المخلوق لا تبقى زمانين وصفة الخالق تبقى فيمكنهم أن يقولوا العرض القائم بالمخلوق لا يبقى والقائم بالخالق باق. هذا إن صح فقولهم إن الصفات التي هي الأعراض لا تبقى فأكثر العقلاء يخالفونهم في ذلك، وذلك قولهم: إن الله يرى كما ترى الشمس والقمر من غير مواجهة ولا معاينة وأن كل موجود يرى حتى الطعم واللون، وأن المعنى الواحد القائم بذات المتكلم يكون أمراً بكل ما أمر به ونهياً عن كل ما نهى عنه وخبراً بكل ما أخبر به وذلك المعنى إن عبر عنه بالعربية فهو القرآن، وإن عبر عنه بالعبرانية فهو التوراة، وإن عبر عنه بالسريانية فهو الإنجيل، وأن الأمر والنهي والخبر صفات للكلام لا أنواع له، وأن هذا المعنى يسمع بالأذن على قول بعضهم أن السمع عنده متعلق بكل موجود.

وعلى قول بعضهم إنه لا يسمع بالأذن لكن بلطيفة جعلت في قلبه فجعلوا السمع من جنس الإلهام، ولم يفرقوا بين الإيحاء إلى غير موسى وبين تكليم موسى، ومثل قولهم: إن القديم لا يجوز عليه الحركة والسكون ونحو ذلك لأن هذه لا تقوم إلا بتحيز.

وقالوا: إن القدرة والحياة ونحوهما يقوم بقديم غير متحيز، وجمهور العقلاء يقولون إن هذا فرق بين المتماثلين، وكذلك زعمهم أن قيام الأعراض التي هي الصفات بالمحل الذي تقوم به يدل على حدوثها.

ثم قالوا: إن الصفات قائمة بالرب ولا تدل على حدوثه، وكذلك في احتجاجهم على المعتزلة في مسألة القرآن فإن عمدتهم فيها أنه لو كان مخلوقاً لم يخل إما أن يخلقه في نفسه أو في غيره أو لا في نفسه ولا في غيره، وهذا باطل لأنه يستلزم قيام الصفة بنفسها والأول باطل لأنه ليس بمحل الحوادث، والثاني باطل لأنه لو خلقه في محل لعاد حكمه على ذلك المحل فكان يكون هو المتكلم به، فإن الصفة إذا

قامت بمحل عاد حكمها على ذلك المحل ولم يعد على غيره كالعلم والقدرة والحياة.

وهذا من أحسن ما يذكرونه من الكلام لكنهم نقضوه حيث منعوا أن تقوم به الأفعال مع اتصافه بها فيوصف بأنه خالق وعادل ولم يقم به خلق ولا عدل.

ثم كان من قولهم الذي أنكره الناس إخراج الحروف عن مسمى الكلام، وجعل دلالة لفظ الكلام عليها مجاز، فأحب أبو المعالي ومن اتبعه كالرازي أن يخلصوا من هذه الشناعة، فقالوا: اسم الكلام يقال بالاشتراك على المعنى القائم بالنفس، وعلى الحروف الدالة عليه وهذا الذي قالوه أفسدوا به أصل دليلهم على المعتزلة، فإنه إذا صح أن ما قام بغير الله يكون كلاماً له حقيقة بطلت حجتهم على المعتزلة في قولهم: إن الكلام إذا قام بمحل عاد حكمه عليه، وجاز حينئذ أن يقال إن الكلام مخلوق، خلقه في غيره وهو كلامه حقيقة ولزمهم من الشناعة ما لزم المعتزلة حيث ألزمهم السلف والأئمة أن تكون الشجرة هي القائلة لموسى: ﴿إنني أنا الله لا إله إلا أنا﴾ مع أن أدلتهم في مسألة امتناع حلول الحوادث لما تبين للرازي ونحوه ضعفها لم يمكنه أن يعتمد في مسألة الكلام على هذا الأصل، بل احتج بحجة سمعية هي من أضعف الحجج، حيث أثبت الكلام النفساني بالطريقة المشهورة، ثم قال: وإذا ثبت ذلك ثبت أنه واحد، وأنه قديم، لأن كل من قال ذلك قال هذا، ولم يفرق أحد. هكذا قرره في نهاية العقول.

ومعلوم أن الدليل لا يصلح لإثبات مسألة فرعية عند محققي الفقهاء، وقد بينا تناقضهم في هذه المسألة بقريب من مائة وجه عقلي في هذا الكتاب.

وكان بعض الفقهاء وقد قال للفقيه أبي محمد بن عبد السلام في مسأل القرآن: كيف يعقل شيء واحد هو أمر ونهي وخبر واستخبار؟ فقال له أبو محمد: ما هذا بأول إشكال ورد على مذهب الأشعري، وأيضاً فهم في مسألة القدر يسوون بين الإرادة والمحبة والرضا ونحو ذلك، ويتأولون قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾(٣٣٤) أي بمعنى لا يريده لهم، وعندهم أنه رضيه وأحبه لمن وقع منه، وكل ما وقع في الوجود من كفر وفسوق وعصيان فالله يرضاه ويحبه، وكل ما لم يقع من طاعة وبر وإيمان فإن الله لا يحبه ولا يرضاه.

---

(٣٣٤) سورة الزمر، الآية: ٧.

ثم إنهم إذا تكلموا مع سائر العلماء في أصول الفقه بينوا أن المستحب هو ما يحبه الله ورسوله، وهو ما أمر به أمر استحباب، سواء قدره أو لم يقدره وهذا باب يطول وصفه.

الوجه الخامس عشر: أن يقال إن هذه القواعد التي جعلتموها أصول دينكم وظننتم أنكم بها صرتم مؤمنين بالله ورسوله وباليوم الآخر، وزعمتم أنكم تقدمتم بها على سلف الأمة وأئمتها، وبها دفعتم أهل الإلحاد من المتفلسفة والمعتزلة ونحوه هي عند التحقيق تهدم أصول دينكم وتسلط عليكم عدوكم، وتوجب تكذيب نبيكم، والطعن في خير قرون هذه الأمة.

وهذا أيضاً فيما فعلتموه في الشرعيات والعقليات، أما الشرعيات فإنكم لما تأولتم ما تأولتم من نصوص الصفات الإلهية، تأولت المعتزلة ما قررتموه أنتم، واحتجوا بمثل حجتكم، ثم زادت الفلاسفة وتأولوا ما جاءت به النصوص الإلهية في الإيمان باليوم الآخر، وقالت المتفلسفة مثل ما قلتم لإخوانكم المؤمنين، ولم يكن لكم حجة على المتفلسفة، فإنكم إذا احتججتم بالنصوص تأولوها، ولهذا كان غايتكم في مناظرة هؤلاء أن تقولوا: نحن نعلم بالاضطرار أن الرسول أخبر بمعاد الأبدان، وأخبر بالفرائض الظاهرة كالصلوات الخمس وصوم شهر رمضان، ونحو ذلك لجميع البرية، والأمور الضرورية لا يمكن القدح فيها.

فإن قال لكم المتفلسفة: هذا غير معلوم بالضرورة كان جوابكم أن تقولوا: هذا جهل منكم، أو تقولوا: إن العلوم الضرورية لا يمكن دفعها عن النفس، ونحن نجد العلم بهذا أمراً ضرورياً في أنفسنا.

وهذا كلام صحيح منكم، لكن في هذا نقول لكم: المثبتة أهل العلم بالقرآن وتفسيره المنقول عن السلف والأئمة، وبالأحاديث الثابتة عن النبي ﷺ، والصحابة والتابعين، نحن نعلم بالاضطرار أنهاأثبت الصفات، وأن الله فوق العالم، والعلم بهذا ضروري عندهم كما ذكرتم أنتم في معاد الأبدان والشرائع الظاهرة، بل لعل العلم بهذا أعظم من العلم ببعض ما تنازعكم فيه المعتزلة والفلاسفة من أمور المعاد كالصراط والميزان والحوض والشفاعة، ومسألة منكر ونكير.

وأيضاً فالعلم بعلو الله على عرشه ونحو ذلك يعلم بضرورية عقلية وأدلة عقلية

يقينية لا يعلم بمثلها معاد الأبدان، فالعلوم الضرورية والأدلة السمعية والعقلية على ما نفيتموه من علو الله على خلقه ومباينته لهم ونحو ذلك أكمل وأقوى من العلوم الضرورية والأدلة السمعية العقلية على كثير مما خالفكم فيه المعتزلة، بل والفلاسفة.

ولهذا يوجد عن كثير من السلف موافقة المعتزلة في بعض ما خالفتموهم فيه كما يوجد عن بعض السلف إنكار سماع الذي في القبر للأصوات، وعن بعض السلف إنكار المعراج بالبدن، وأمثال ذلك، ولا يوجد عن واحد منهم موافقتكم على أن الله ليس بداخل العالم ولا خارجه وأنه ليس فوق العالم، بل ولا على ما نفيتموه من الجسم وملازمه.

وكذلك المعتزلة وإن كانوا ضالين في مسألة إنكار الرؤية فمعهم فيها من الظواهر التي تأولوها والمقاييس التي اعتمدوا عليها أعظم مما معكم في إنكار مباينة الله لمخلوقاته وعلوه على عرشه.

ومن العجب أنكم تقولون إن محمداً رأى ربه ليلة المعراج، وهذه مسألة نزاع بين الصحابة، أو تقولون رآه بعينه ولم يقل ذلك أحد منهم، ثم تقولون إن محمداً لم يعرج به إلى الله فإن الله ليس هو فوق السموات، فتنكرون ما اتفق عليه السلف وتقولون بما تنازعوا فيه، ولم يقله أحد منهم.

فالمعتزلة في جعلهم المعراج مناماً أقرب إلى السلف وأهل السنة منكم حيث قلتم رآه بعينه ليلة المعراج، وقلتم مع هذا إنه ليس فوق السموات رب يعرج إليه، فهذا النفي أنتم والمعتزلة فيه شركاء وهم امتازوا بقولهم المعراج مناماً، وهو قول مأثور عن طائفة من السلف، وأنتم امتزتم بقولكم رآه بعينه، وهذا لم يثبت عن أحد من السلف، وإنما نقل عنهم بأسانيد ضعيفة.

ثم إنكم أظهرتم للمسلمين مخالفة المعتزلة في مسألة الرؤية والقرآن، ووافقتم أهل السنة على إظهار القول بأن الله يرى في الآخرة، وأن القرآن كلام الله غير مخلوق؛ والقول بأن الله لا يرى في الآخرة وأن القرآن مخلوق من البدع القديمة التي أظهرها الجهمية المعتزلة وغيرهم في عصر الأئمة حتى امتحنوا الإمام أحمد وغيره بذلك.

ووافقتم المعتزلة على نفيهم وتعطيلهم الذي ما كانوا يجترئون على إظهاره في زمن السلف والأئمة وهو قولهم إن الله لا داخل العالم ولا خارجه وأنه ليس فوق السموات رب، ولا على العرش إله، فإن هذه البدعة الشنعاء والمقالة التي هي شر من كثير من اليهود والنصارى لم يكن يظهرها أحد من المعتزلة للعامة، ولا يدعو عموم الناس إليها وإنما كان السلف يستدلون على أنهم يبطنون ذلك بما يظهرونه من مقالاتهم فموافقتكم للمعتزلة على ما أسروه من التعطيل والإلحاد الذي هو أعظم مخالفة للشرع والعقل مما خالفتموه فيه في مسألة الرؤية والقرآن، فإن كل عاقل يعلم أن دلالة القرآن على علو الله على عرشه أعظم من دلالته على أن الله يرى، وليس في القرآن آية توهم المستمع أن الله ليس داخل العالم ولا خارجه، وفيه ما يوهم بعض الناس نفي الرؤية ولكن يعارضون آيات العلو الكثيرة الصريحة بما يتوهم أنه يدل على أنه بذاته في كل مكان، وأنتم لا تقولون لا بهذا ولا بهذا، فلم يكن معكم على هذا النفي آية تشعر بمذهبكم، فضلاً من أن تدل عليه نصاً أو ظاهراً، ولا حديث عن رسول الله ﷺ. ولا قول صاحب ولا تابع ولا إمام، وإنما غايتكم أن تتمسكوا بأثر مكذوب كما تذكرونه عن علي أنه قال: الذي أين الأين لا يقال له أين، وهذا من الكذب على علي باتفاق أهل العلم، لا إسناد له، وكذلك حديث الملائكة الأربعة مع أن ذلك لا حجة فيه لكم، وكذلك القول بأن القرآن مخلوق فيه من الشبهة ما ليس في نفس علو الله على عباده، ولهذا كان في فطر جميع الأمم الإقرار بعلو الله على خلقه.

وأما كونه يرى أو لا يرى أو يتكلم أو لا يتكلم، فهذا عندهم ليس في الظهور بمنزلة ذاك، فوافقتم الجهمية المعتزلة وغيرهم على ما هو أبعد من العقل والدين مما خالفتموهم فيه، ومعلوم اتفاق سلف الأمة وأئمتها على تضليل الجهمية من المعتزلة وغيرهم، بل قد كفروهم وقالوا فيهم ما لم يقولوه في أحد من أهل الأهواء، أخرجوهم عن الاثنين وسبعين فرقة وقالوا: إنا لنحكي كلام اليهود والنصارى ولا نستطيع أن نحكي كلام الجهمية.

فكنتم فيما وافقتم فيه الجهمية من المعتزلة وغيرهم وما خالفتموهم فيه كمن آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض، ولكن هو إلى الكفر أقرب منه إلى الإيمان، وأوجب ذلك فسادين عظيمين:

أحدهما: تسلط المعتزلة ونحوهم عليكم، فإنكم لما وافقتموهم على هذا التعطيل بقي بعد ذلك إثباتكم للرؤية ولكون القرآن غير مخلوق قولاً باطلاً في العقل عند جمهور العقلاء، وانفردتم من جميع طوائف الأمة بما ابتدعتموه في مسألة الكلام والرؤية، وقويت المعتزلة بذلك عليكم وعلى أهل السنة.

وإن كنتم قد رددتم على المعتزلة حتى قيل: إن الأشعري حجرهم في قمع السمسمة فهذا أيضاً صحيح بما أبداه من تناقض أصولهم، فإنه كان خبيراً بمذاهبهم، إذ كان من تلامذة أبي علي الجبائي، وقرأ عليه أصول المعتزلة أربعين سنة، ثم لما انتقل إلى طريقة أبي محمد عبدالله بن مسعود بن كلاب وهي أقرب إلى السنة من طريقة المعتزلة فإنه يثبت الصفات والعلو ومباينة الله للمخلوقات، ويجعل العلو يثبت بالعقل، فكان الأشعري لخبرته بأصول المعتزلة أظهر من تناقضها وفسادها ما قمع به المعتزلة، وبما أظهره من تناقض المعتزلة والرافضة والفلاسفة ونحوهم، صار له من الحرمة والقدر ما صار له، فإن الله لا يظلم مثقال ذرة، وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجراً عظيماً.

لكن الأشعري قصر عن طريقة ابن كلاب، وأنتم خالفتم ابن كلاب والأشعري فنفيتم الصفات الخبرية، ونفيتم العلو وخياركم يجعله من الصفات السمعية، مع أن ابن كلاب كان مبتدعاً عند السلف بما قاله في مسألة القرآن؟ وفي إنكار الصفات الفعلية القائمة بذات الله.

ثم إن المعتزلة وإن انقمعوا من هذا الوجه فإنهم طمعوا وقووا من وجه آخر بموافقتكم لهم على أصول النفي والتعطيل، فصار ذلك معزياً لفضلائهم بلزوم مذهبهم، فإن كل من فهم مذهبكم الذي خالفتم فيه المعتزلة على أن ما ذكرتموه قول فاسد أيضاً، وإن كان قول المعتزلة فاسداً ونشأ الفساد.

الثاني: وهو أن الفضلاء إذا تدبروا حقيقة قولكم الذي أظهرتم فيه خلاف المعتزلة وجدوكم قريبين منهم أو موافقين لهم في المعنى كما في مسألة الرؤية فإنكم تتظاهرون بإثبات الرؤية والرد على المعتزلة ثم تفسرونها بمالا ينازع المعتزلة في بيانه، ولهذا قال من قال من الفضلاء في الأشعري: إن قوله قول المعتزلة ولكنه عدل عن التصريح إلى التمويه.

وكذلك قولكم في مسألة القرآن فإنه لما اشتهر عند الخاص والعام أن مذهب السلف والأئمة أن القرآن كلام الله غير مخلوق، وأنهم أنكروا على الجهمية المعتزلة وغيرهم الذين قالوا إنه مخلوق حتى كفروهم، وصبر الأئمة على امتحان الجهمية مدة استيلائهم حتى نصر الله أهل السنة وأطفأ الفتنة فتظاهرتم بالرد على المعتزلة، وموافقة السنة والجماعة، وانتسبتم إلى أئمة السنة في ذلك.

وعند التحقيق: فأنتم موافقون للمعتزلة من وجه، ومخالفونهم من وجه، وما اختلفتم فيه أنتم وهم، فأنتم أقرب إلى السنة من وجه، وهم أقرب إلى السنة من وجه، وقولهم أفسد في العقل والدين من وجه، وقولكم أفسد في العقل والدين من وجه.

ذلك أن المعتزلة قالوا: إن كلام الله مخلوق منفصل عنه، والمتكلم من فعل الكلام وقالوا: إن الكلام هو الحروف والأصوات، والقرآن الذي نزل به جبريل هو كلام الله وقالوا: الكلام ينقسم إلى أمر ونهي وخبر وهذه أنواع الكلام لا صفاته، والقرآن غير التوراة، والتوراة غير الإنجيل وأن الله سبحانه يتكلم بما شاء.

وقلتم أنتم: إن الكلام معنى واحد قديم قائم بذات المتكلم هو الأمر والنهي والخبر وهذه صفات الكلام لا أنواعه، فإن عبر عن ذلك المعنى بالعبرية كان توراة، وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلاً، وإن عبر عنه بالعربية كان قرآناً، والحروف المؤلفة ليست من الكلام، ولا هي كلام، والكلام الذي نزل به جبريل من الله ليس كلام الله بل حكاية عن كلام الله، كما قاله ابن كلاب، أو عبارة عن كلام الله كما قاله الأشعري.

ولا ريب أنكم خير من المعتزلة حيث جعلتم المتكلم من قام به الكلام وإن لم يقم به الكلام لا يكون متكلماً به كما أن من لم يقم به العلم والقدرة والحياة لا يكون عالماً به، ولا قادراً بها، ولا حياً بهما، وأنه لو كان الكلام مخلوقاً في جسم من الأجسام لكان ذلك الجسم هو المتكلم به، فكانت الشجرة هي القائلة لموسى ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِي وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِيٓ﴾[٣٣٥]، فهذا مذهب سلف الأمة وأئمتها.

---

(٣٣٥) سورة طه، الآية: ١٤.

ومن **قال**: إن المتكلم من فعل الكلام لزمه أن يكون كل كلام خلقه الله في محل كلاماً له فيكون إنطاقه للجلود كلاماً له بل يكون إنطاقه لكل ناطق كلاماً له، وإلى هذا ذهب الاتحادية من الجهمية الحلولية الذين يقولون إن وجوده عين الموجودات، فيقول قائلهم: وكل كلام في الوجود كلامه، سواء علينا نثره ونظمه.

لكن المعتزلة أجود منكم حيث سموا هذا القرآن الذي نزل به جبريل كلام الله، كما يقوله سائر المسلمين، وأنتم جعلتموه كلاماً مجازاً؛ ومن جعله منكم حقيقة وجعل الكلام مشتركاً كأبي المعالي وأتباعه انتقضت قاعدته في أن المتكلم بالكلام من قام به، ولم يمكنكم أن تقولوا بقول أهل السنة؛ فإن أهل السنة يقولون: الكلام كلام من قاله مبتدئاً لا كلام من قاله مبلغاً مؤدياً؛ فالرجل إذا بلغ قول رسول الله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرىء ما نوى»[336] كان قد بلغ كلام النبي ﷺ بحركاته وأصواته؛ وكذلك إذا أنشد شعر شاعر كامرىء القيس أو غيره، فإذا قال:

* قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل *

كان هذا الشعر شعر امرىء القيس، وإن كان هذا قد قاله بحركاته وأصواته، وهذا أمر مستقر في فطر الناس كلهم، يعلمون أن الكلام كلام من تكلم به مبتدئاً آمراً بأمره ومخبراً بخبره ومؤلفاً حروفه ومعانيه، وغيره إذا بلغه عنه علم الناس أن هذا كلام للمبلغ عنه لا للمبلغ.

وهم يفرقون بين أن يقوله المتكلم به والمبلغ عنه، وبين سماعه من الأول وسماعه من الثاني؛ ولهذا كان من المستقر عند المسلمين أن القرآن الذي يسمعونه هو كلام الله كما قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾[337] مع علمهم بأن القارىء يقرأه بصوته؛ كما قال النبي ﷺ: «زينوا القرآن بأصواتكم»[338]؛ فالكلام كلام الباري، والصوت صوت القارىء، وإن كان من المعتزلة من يجعل كلام الثاني حكاية لكلام الأول.

---

(٣٣٦) سبق تخريجه.

(٣٣٧) سورة التوبة، الآية: ٦.

(٣٣٨) سبق تخريجه.

وينازع المعتزلة في الحكاية: هل هي المحكي كما يقول الجبائي، أو غيره كما يقول ابنه؟ على قولين.

والتحقيق: أن الحاكي لكلام غيره ليس هو المبلغ له، فإن الحاكي له بمنزلة المتمثل به الذي يقوله لنفسه موافقاً لقائله الأول، بخلاف المبلغ له الذي يقصد أن يبلغ كلام الغير.

وللنية تأثير في مثل هذا، فإن من قال: الحمد لله رب العالمين بقصد القراءة لم يكن له ذلك مع الجنابة بخلاف من قالها بقصد ذكر الله. وهذا قد بسطناه في غير هذا الموضع.

والمقصود أنكم لم يمكنكم أن تقولوا ما يقوله المسلمون لأن حروف القرآن ونظمه ليس هو عندكم كلام الله، بل ذلك عندكم مخلوق: إما في الهواء وإما في نفس جبريل وأما في غير ذلك؛ فاتفقتم أنتم والمعتزلة على أن حروف القرآن ونظمه مخلوق، لكن قالوا هم: ذلك كلام الله، وقلتم أنتم: ليس كلام الله؛ ومن قال منكم إنه كلام الله انقطعت حجته على المعتزلة، فصارت المعتزلة خيراً منكم في هذا الموضع؛ وهذه الحروف والنظم الذي يقرأه الناس هو حكاية تلك الحروف والنظم المخلوق عندكم كما يقوله المعتزلة وهي عبارة عن المعنى القائم بالذات.

ولهذا كان ابن كلاب يقول: إن هذا القرآن حكاية عن المعنى القديم، فخالفه الأشعري لأن الحكاية تشبه المحكي، وهذا حروف، وذلك معنى.

وقال الأشعري: بل هذا عبارة عن ذلك، لأن العبارة لا تشبه المعبر عنه.

وكلا القولين خطأ. فإن القرآن الذي نقرأه فيه حروف مؤلفة، وفيه معان؛ فنحن نتكلم بالحروف بألسنتنا، ونعقل المعاني بقلوبنا، ونسبة المعاني القائمة بقلوبنا إلى المعنى القائم بذات الله كنسبة الحروف التي ننطق بها إلى الحروف المخلوقة عندكم..

فإن قلتم: إن هذا حكاية عن كلام الله، لم يصح، لأن كلام الله معنى مجرد عندكم وهذا فيه حروف ومعان.

وإن قلتم: إنه عبارة لم يصح لأن العبارة هي اللفظ الذي يعبر به عن المعنى، وهنا حروف ومعان يعبر بها عن المعنى القديم عندكم.

وإن قلتم: هذه الحروف وحدها عبارة عن المعنى بقيت المعاني القائمة بقلوبنا، وبقيت الحروف التي عبر بها أولاً عن المعنى القائم بالذات التي هذه الحروف المنظومة نظيرها عندكم، لم تدخلوها في كلام الله، فالمعتزلة في قولها بالحكاية أسعد منكم في قولكم بالحكاية وبالعبارة.

وأصل هذا الخطأ أن المعتزلة قالوا: إن القرآن، بل كل كلام، هو مجرد الحروف والأصوات؛ وقلتم أنتم: بل هو مجرد المعاني. ومن المعلوم عند الأمم أن الكلام اسم للحروف وللمعاني، وللفظ والمعنى جميعاً؛ كما أن اسم الإنسان اسم للروح والجسد، وإن سمي المعنى وحده حديثاً أو كلاماً، أو الحروف وحدها حروفاً أو كلاماً فعند التقييد والقرينة.

وهذا مما استطالت المعتزلة عليكم به حيث أخرجتم الحروف المؤلفة عن أن تكون من الكلام، فإن هذا مما أنكره عليكم الخاص والعام: وقد قال النبي ﷺ: «إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم أو تعمل به»[٣٣٩] قال له معاذ: يا رسول الله، وإنا لمؤاخذون بما نتكلم به؟ قال: «ثكلتك أمك يا معاذ! وهل يكب الناس في النار على مناخرهم إلا حصائد ألسنتهم»؟!.. وشواهد هذا كثيرة.

ثم إنكم جعلتم معاني القرآن معنى واحداً مفرداً وهو الأمر بكل ما أمر الله به، والخبر عن كل ما أخبر الله به؛ وهذا مما اشتد إنكار العقلاء عليكم فيه، وقالوا إن هذا من السفسطة المخالفة لصرائح المعقول.

وأنتم تنكرون على من يقول: إن الله يتكلم بحروف وأصوات قديمة أزلية ومعلوم أن ما قلتموه أبعد عن العقل والشرع من هذا؛ وإن كان العقلاء قد أنكروا هذا أيضاً، لكن قولكم أشد نكرة؛ بل قولكم أبعد من قول النصارى الذين يقولون باسم الأب والابن وروح القدس إله واحد.

ثم أعجب من هذا أنكم تقولون: إن عبر عنه بالعربية كان هو القرآن، وبالعبرية

(٣٣٩) سبق تخريجه.

كان هو التوراة، وبالسريانية كان هو الإنجيل؛ ومن المعلوم بالاضطرار لكل عاقل أن التوراة إذا عربت لم تكن معانيها معاني القرآن، وإن القرآن إذا ترجم بالعبرية لم تكن معانيه معاني التوراة.

ثم إن منكم من جعل ذلك المعنى يسمع؛ ومنكم من قال لا يسمع. وجعلتم تكليم الله لموسى من جنس الإلهام الذي يلهم غيره حيث قلتم: خلق في نفسه لطيفة أدرك بها الكلام القائم بالذات؛ وقد قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَٰرُونَ وَسُلَيْمَٰنَ وَءَاتَيْنَا دَاوُودَ زَبُوراً، وَرُسُلاً قَدْ قَصَصْنَٰهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلاً لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيماً﴾(٣٤٠) ففرق سبحانه بين إيحائه إلى غير موسى، وبين تكليمه لموسى.

وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِن وَرَآىِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَآءُ﴾(٣٤١) ففرق بين إيحائه ـ سبحانه ـ وبين تكليمه من وراء حجاب.

والأحاديث متواترة عن رسول الله ﷺ بتخصيص موسى بتكليم الله إياه دون إبراهيم وعيسى ونحوهما؛ وعلى قولكم: لا فرق، بل قد زعم من زعم من أئمتكم أن الواحد من غير الأنبياء يسمع كلام الله كما سمعه موسى بن عمران. فمن حصل له إلهام في قلبه جعلتموه قد كلمه الله كما كلم موسى بن عمران.

ومعلوم أن المعتزلة لم يصلوا في الإلحاد إلى هذا الحد، بل من قال: إن الله خص موسى بأن خلق كلاماً في الهواء سمعه، كان أقل بدعة ممن زعم أنه لم يكلمه إلا بأن أفهمه معنى أراده.

بل هذا قريب إلى قول المتفلسفة الذين يقولون: ليس لله كلام إلا ما في النفوس، وأنه كلم موسى من سماء عقله، لكن يفارقونها بإثبات المعنى القديم القائم بذات الله أيضاً.

---

(٣٤٠) سورة النساء، الآية: ١٦٣، ١٦٤.

(٣٤١) سورة الشورى، الآية: ٥١.

فجعلتم ثبوت القرآن في المصاحف مثل ثبوت الله فيها، وقلتم: قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ، فِي كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ﴾[٣٤٢] بمنزلة قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِندَهُمْ فِي ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ﴾[٣٤٣]، ومعلوم أن المذكور في التوراة هو اسمه، وأن الله إنما يكتب في المصحف اسمه فأسماؤه بمنزلة كلامه، لا أن ذاته بمنزلة كلامه.

والشيء لوجوده أربعة مراتب: وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في اللسان، ووجود في البنان، فالأعيان لها المرتبة الأولى، ثم يعلم بالقلوب، ثم يعبر عنه باللفظ ثم يكتب اللفظ؛ وأما الكلام فله المرتبة الثالثة، وهو الذي يكتب في المصحف.

فأين قول القائل: إن الكلام في الكتاب من قوله إن المتكلم في الكتاب، وبينهما من الفرق أعظم مما بين القدم والفرق؟

ثم إن منكم من احتج بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾[٣٤٤]، وجعل المراد بذلك العبارة، وهذا مع أنه متناقض فهو أفسد من قول المعتزلة، فإنه إن كان أضيف إلى رسول الله ﷺ لأنه أحدث حروفه، فقد أضافه في موضع إلى رسول هو جبريل، وفي موضع إلى رسول هو محمد، قال في موضع: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ، ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ﴾[٣٤٥] وقال في موضع: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ، وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَّا تُؤْمِنُونَ﴾[٣٤٦].

ومعلوم أن عبارتها إن أحدثها جبريل لم يكن محمد أحدثها، وإن أحدثها محمد لم يكن جبريل أحدثها؛ فبطل قولكم وعلم أنه إنما أضافه إلى الرسول لكونه بلغه وأداه لا لأنه أحدثه وابتدأه، ولهذا قال لقول رسول، ولم يقل لقول ملك ولا نبي،

---

(٣٤٢) سورة الواقعة، الآية: ٧٧، ٧٨.

(٣٤٣) سورة الأعراف، الآية: ١٥٧.

(٣٤٤) سورة التكوير، الآية: ١٩. سورة الحاقة، الآية: ٤٠.

(٣٤٥) سورة التكوير، الآية: ١٩.

(٣٤٦) سورة الحاقة، الآية: ٤٠.

فذكر اسم الرسول المشعر بأنه مبلغ عن غيره كما قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾(٣٤٧).

وكان النبي ﷺ يعرض نفسه على الناس بالموسم، ويقول: «ألا رجل يحملني إلى قومه لأبلغ كلام ربي، فإن [قريشاً] منعوني أن أبلغ كلام ربي»(٣٤٨).

ومعلوم أن المعتزلة لا تقول إن شيئاً من القرآن أحدثه لا جبريل ولا محمد، ولكن يقولون إن تلاوتهما له كتلاوتنا له؛ وإن قلتم أضافه إلى أحدهما لكونه تلاه بحركاته وأصواته، فيجب حينئذ أن يقول إن القرآن قول من تكلم به من مسلم وكافر، وطاهر وجنب، حتى إذا قرأه الكافر يكون القرآن قولا له على قولكم؛ فقوله بعد هذا: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ كلام لا فائدة فيه، إذ هو على أصلكم قول رسول كريم وقول فاجر لئيم.

وكذلك احتج المعتزلة بقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾(٣٤٩) وقالوا إن الله أحدثه في الهواء، فاحتج من احتج منكم على أن القرآن المنزل محدث، ولكن زاد على الفلاسفة بأن المحدث له إما جبريل وإما محمد.

وإن قلتم: إنه محدث في الهواء صرتم كالمعتزلة ونقضتم استدلالكم بقوله: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾(٣٥٠)، وقد استدل من استدل من أئمتكم على قولكم بهاتين الآيتين بقوله: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾، وقوله: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾(٣٥١) فإن أراد بذلك أن الله أحدثه بطل استدلاله بقوله: ﴿لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾، فإن أراد بذلك أن الرسول أحدثه بطل بإضافته إلى الرسول الآخر، وكنتم شراً من المعتزلة الذين قالوا: أحدثه الله، وإن قلتم: أراد بذلك إن من تلاه فقد أحدثه فقد جعلتموه قولاً لكل من تكلم به من الناس برهم وفاجرهم، وكان ما يقرأه المسلمون ويسمعونه كلام الناس عندكم لا كلام الله.

---

(٣٤٧) سورة المائدة، الآية: ٦٧.

(٣٤٨) سبق تخريجه.

(٣٤٩) سورة الأنبياء، الآية: ٢.

(٣٥٠) سورة الحاقة، الآية: ٤٠. سورة التكوير، الآية: ١٩.

(٣٥١) سورة الأنبياء، الآية: ٢.

ثم إن الله تعالى قال: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ، قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾[٣٥٢]، فأخبر أن جبريل نزله من الله لا من هواء ولا من لوح، وقال: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾[٣٥٣]، وقال: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ﴾[٣٥٤]، ﴿حمٓ، تَنزِيلٌ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾[*]، وأنتم وافقتم المعتزلة بحيث يمتنع أن يكون عندكم منزلاً من الله لأن ليس فوق العالم، ولو كان فوق العالم لم يكن القرآن منزلاً منه بل من الهواء.

وأيضاً فأنتم في مسائل الأسماء والأحكام قابلتم المعتزلة تقابل التضاد حتى رددتم بدعتهم ببدع تكاد أن تكون مثلها، بل هي من وجه منها ومن وجه دونها، فإن المعتزلة جعلوا الإيمان أسماً متناولاً لجميع الطاعات القول والعمل، ومعلوم أن هذا قول السلف والأئمة.

وقالوا: إن الفاسق الملي لا يسمى مؤمناً ولا كافراً، وقالوا: إن الفساق مخلدون في النار لا يخرجون منها بشفاعة ولا غيرها، وهم في هذا القول مخالفون للسلف والأئمة، فخلافهم في الحكم للسلف، وأنتم وافقتم الجهمية في الإرجاء والجبر فقلتم: الإيمان مجرد تصديق القلب، وإن لم يتكلم بلسانه، وهذا عند السلف والأئمة شر من قول المعتزلة.

ثم إنكم قلتم: إنا لا نعلم هل يدخل أحد منهم النار أو لا يدخلها أحد منهم فوقفتم وشككتم في نفوذ الوعيد في أهل القبلة جملة، ومعلوم أن هذا من أعظم البدع عند السلف والأئمة. فإنهم لا يتنازعون أنه لا بد أن يدخلها من يدخلها من أهل الكبائر فأولئك قالوا: لا بد أن يدخلها كل فاسق، وأنتم قلتم: لا نعلم هل يدخلها فاسق أم لا، فتقابلتم في هذه البدعة، وقولكم أعظم بدعة من قولهم، وأعظم مخالفة للسلف والأئمة.

---

(٣٥٢) سورة النحل، الآية: ١٠١.

(٣٥٣) سورة الأنعام، الآية: ١١٤.

(٣٥٤) سورة الزمر، الآية: ١.

(*) سورة فصلت، الآية: ٢.

وعلى قولكم: لا نعلم شفاعة النبي ﷺ في أهل النار، لأنه لا يعلم هل يدخلها أم لا، وقولكم إلى إفساد الشريعة أقرب من قول المعتزلة.

وكذلك في مسائل القدر فإن المعتزلة أنكروا أن يكون الله خالق أفعال العباد، أو مريداً لجميع الكائنات، بل الإرادة عندهم بمعنى المحبة والرضا، وهو لا يحب ويرضى إلا ما أمر به فلا يريد إلا ما أمر به، وأنتم وافقتموهم على أصلهم الفاسد، وقاسمتموهم بعد ذلك الضلال، فصرتم وهم في هذه المسائل كما قال الإمام أحمد في أهل الأهواء فهم مختلفون في الكتاب مخالفون للكتاب متفقون على مفارقة الكتاب، وقلتم: إن الإرادة بمعنى المحبة والرضا كما قالت المعتزلة، لكن قلتم وهو أراد كل ما يفعله العباد فيجب أن يكون محباً راضياً لكل ما يفعله العباد حتى الكفر والفسوق والعصيان.

وتأولتم قوله: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾[٣٥٥] على المؤمنين من عباده، وعلى قولكم لا يرضى لعباده الإيمان يعني الكافرين منهم، إذ عندكم كل من فعل فعلاً فقد رضيه منه، ومن لم يفعله لا يرضاه منه فقد رضي عندكم من إبليس وفرعون ونحوهما كفرهم ولم يرض منهم الإيمان.

وكذلك قلتم في قوله: ﴿لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ أي لا يحبه للمؤمنين، وأما من قال منكم لا يحبه ديناً أو لا يرضاه ديناً، فهذا أقرب لكنه بمنزلة قولكم لا يريده ديناً ولا يشاءه ديناً فيجوز عندكم أن يقال يحب الفساد ويرضاه، أي يحبه فساداً ويرضاه فساداً كما أراده فساداً.

وأنكرتم على المعتزلة ما أنكره المسلمون عليهم وهو قولهم: إن الله لا يقدر أن يفعل بالكفار غير ما فعل بهم من اللطف.

وأنكرتم على من قال منهم إن خلاف المعلوم غير مقدور، ثم قلتم: إن العبد لا يقدر على غير ما علم منه، وأنه لا استطاعة له إلا إذا كان فاعلاً فقط، فأما من لم يفعل فإنه لا استطاعة له أصلاً فخالفتم قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ

---

(٣٥٥) سورة الزمر، الآية: ٧.

﴿ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[٣٥٦] ونحو ذلك من النصوص، ولزمكم أن كل من لم يؤمن بالله فإنه لم يكن قادراً على الإيمان، وكل من ترك طاعة الله فإنه لم يكن مستطيعاً لها فإن ضم ضام هذا إلى قوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾، وقول النبي ﷺ: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا عنه ما استطعتم»[٣٥٧]، تركب من هذين أن كل كافر وفاجر، فإنه قد اتقى الله ما استطاع، وأنه قد أتى فيما أمر به بما استطاع إذ لم يستطع غير ما فعل، وأنتم لا تلتزمون ذلك فهو لازم قولكم إذا لم تجعلوا الاستطاعة نوعين.

وقول القدرية الذين يجعلون استطاعة العبد صالحة للنوعين ولا يثبتون الاستطاعة التي هي مناط الأمر والنهي أقرب إلى الكتاب والسنة والشريعة من قولكم أنه لا استطاعة إلا للفاعل وإن لم يفعل فعلاً، فلا استطاعة له عليه وكل من تدبر القولين بغير هوى علم أن كلا منهما وإن كان فيه من خلاف السنة ما فيه، فقولكم أكثر خلافاً للسنة.

وكذلك المعتزلة قالوا: إن الله لم يخلق أفعال العباد بل العبد هو الذي يحدث أفعاله فضلوا بقولهم إن الله لم يخلق أفعال العباد، وقلتم أنتم إن العبد لا يفعل أفعاله بل هي فعل الله تعالى، ولكن هي كسب للعبد، ولم تفرقوا بين الكسب والفعل بفرقة معقول وادعيتم العلم الضروري بأن كون العبد فاعلاً بعد أن لم يكن فاعلاً أمر محدث ممكن، فلا بد له من محدث واجب، وهذا حق أصبتم فيه دون المعتزلة.

لكن من المعتزلة من ادعى العلم الضروري بأن العبد يحدث أفعاله وهذا أيضاً حق أصابوا فيه دونكم، ولهذا كان أهل السنة والجماعة على أن العبد فاعل لأفعاله حقيقة والله خلق الفاعل فاعلاً كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ خُلِقَ هَلُوعاً، إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعاً وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعاً﴾[٣٥٨] وليس كونه قادراً مريداً فاعلاً بألزم له من كونه طويلاً قصيراً والله خلقه على هذه الصفة، فليس ما ذكره الله في كتابه من أن العباد يفعلون ويصنعون بمناف أن يكون الله خلقهم على هذه الصفة.

وكون العبد فاعلاً لما جعل الله فيه من القدرة هو كسائر ما خلقه الله بقوة فيه

---

(٣٥٦) سورة آل عمران، الآية: ٩٧.

(٣٥٧) سبق تخريجه.

(٣٥٨) سورة المعارج، الآية: ٢٠، ٢١.

وقدرته سبب في حصول مقدوره كسائر الأسباب والأسباب لا ينكر وجودها ولا ينكر أن الله خلقها وخلق المسبب بها.

فمن قال قدرة العبد مؤثرة في المقدور كتأثير سائر الأسباب في مسبباتها لم ينكر قوله.

ومن قال ليست مؤثرة أي ليست مستقلة وليست مبتدعة، كما أن سائر الأسباب ليست كذلك لم ينكر قوله، فإن السبب ليس علة مستقلة بمسببه، بل لا بد من أسباب أخر ولا بد من صرف الموانع والله خالق مجموع الأسباب وصارف جميع الموانع. وهذا هو الخلق المطلق الذي ليس إلا لله وحده وكل ما سواه مما يجعل سبباً ومؤثراً فإنه جزء سبب فلا ينفي هذا الجزء ولا يعطي ما لا يستحقه من كونه مبدعاً خالقاً ومن كونه واحد لا شريك له، فهو رب كل شيء ومليكه، وأنتم قد خالفتم نصوص الكتاب والسنة وسلف الأمة في مسائل الصفات والقرآن والرؤية، ومسائل الأسماء والأحكام والقدر ما تأولتموه.

فالمعتزلة ونحوهم إذا خالفوا من ذلك ما تأولوه لم يكن لكم عليهم حجة وإذا قدحتم في المعتزلة بما ابتدعوه من المقالات وخالفوه في السنن والآثار، قدحوا فيكم بمثل ذلك وإذا نسبتموهم إلى القدح في السلف والأئمة نسبوكم إلى مثل ذلك فيما تذمونهم به من مخالفة الكتاب والسنة والإجماع يذمونكم بنظيره، ولا محيص لكم عن ذلك إلا بترك ما ابتدعتموه، وما وافقتموه عليه من البدعة وما ابتدعتموه أنتم، وحينئذ فيكون الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها سليماً من التناقض والتعارض محفوظاً، قال الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ﴾(٣٥٩).

وبالجملة فعامة ما ذمه السلف والأئمة وعابوه على المعتزلة من الكلام المخالف للكتاب والسنة والإجماع القديم لكم منه أوفر نصيب، بل تارة تكونون أشد مخالفة لذلك من المعتزلة، وقد شاركتموهم في أصول ضلالهم التي فارقوا بها سلف الأمة وأئمتها، ونبذوا بها كتاب الله وراء ظهورهم، فإنهم لا يثبتون شيئاً من صفات الله تعالى، ولا ينزهونه من شيء بالكتاب والسنة، والإجماع موقوف على العلم بذلك، والعلم بذلك لا يحصل به لئلا يلزم الدور فيرجعون إلى مجرد رأيهم في ذلك.

---

(٣٥٩) سورة الحجر، الآية: ٩.

وإذا استدلوا بالقرآن كان ذلك على وجه الاعتقاد والاستشهاد، لا على وجه الاعتماد والاعتقاد، وما خالف قولهم في القرآن تأولوه على مقتضى آرائهم، واستخفوا بالكتاب والسنة وسموهما ظواهر.

وإذا استدلوا على قولهم بمثل قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾، وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، أو قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾ ونحو ذلك، لم تكن هذه النصوص هي عمدتهم ولكن يدفعون بها عن أنفسهم عند المسلمين.

وأما الأحاديث النبوية فلا حرمة لها عندهم، بل تارة يردونها بكل طريق ممكن وتارة يتأولونها، ثم يزعمون أن ما وضعوه برأيهم قواطع عقلية، وأن هذه القواطع العقلية ترد لأجلها نصوص الكتاب والسنة، إما بالتأويل، وإما بالتفويض، وإما بالتكذيب.

وأنتم شركاؤهم في هذه الأصول كلها، ومنهم أخذتموها. وأنتم فروخهم فيها، كما يقال: الأشعرية مخانيث المعتزلة، والمعتزلة مخانيث الفلاسفة، لكن لما شاع بين الأمة فساد مذهب المعتزلة، ونفرت القلوب عنهم، صرتم تظهرون الرد عليهم في بعض المواضع مع مقاربتكم أو موافقتكم لهم في الحقيقة.

وهم سموا أنفسهم أهل التوحيد، لاعتقادهم أن التوحيد هو نفي الصفات، وأنتم وافقتموهم على تسمية أنفسكم أهل التوحيد، وجعلتم نفي بعض الصفات من التوحيد.

وسموا ما ابتدعوه من الكلام الفاسد إما في الحكم وإما في الدليل أصول الدين، وأنتم شاركتموهم في ذلك، وقد علمتم ذم السلف والأئمة لهذا الكلام، بل علم من يعرف دين الإسلام وما بعث الله به نبيه عليه أفضل الصلاة والسلام ما فيه من المخالفة لكتب الله وأنبيائه ورسله.

وقد بسطنا الكلام على فساد هذه الأصول في غير هذا الموضع، وبينا أن دلالة الكتاب والسنة التي يسمونها دلالة السمع ليست مجرد الخبر كما تظنونه أنتم وهم حتى جعلتم ما دل عليه السمع إما هو بطريق الخبر الموقوف على تصديق المخبر، ثم جعلتم تصديق المخبر وهو الرسول موقوفاً على هذه الأصول التي سميتموها أنتم وهم

العقليات، وجعلوا منها نفس الصفات والتكذيب بالقدر ووافقتموهم على أن منها نفي كثير من الصفات، وأنتم لم تثبتوا القدر حتى أبطلتم ما في أمر الله ونهيه، بل ما في خلقه وأمره من الحكم والمصالح والمناسبات.

وزعمتم أن الرد على القدرية لا يتم إلا بنفي تحسين العقل وتقبيحه مطلقاً، وأن تجعل الأفعال كلها سواء في أنفسها، لا فرق في نفس الأمر بين الصلاة والزنا إلا من جهة حكم الشارع بإيجاب أحدهما وتحريم الآخر فصار قولكم مدرجة إلى فساد الدين والشريعة، وذلك أعظم فساداً من التكذيب بالقدر.

وقد بينا في غير هذا الموضع أن القرآن ضرب الله فيه الأمثال، وهي المقاييس العقلية التي يثبت بها ما يخبر به من أصول الدين: كالتوحيد وتصديق الرسل وإمكان المعاد، وأن ذلك مذكور في القرآن على أكمل وجه؛ وإن عامة ما يثبته النظار من المتكلمين والفلاسفة في هذا الباب يأتي القرآن بخلاصته وبما هو أحسن منه على أتم الوجوه، بل لا نسبة بينهما لعظم التفاوت.

ومعلوم أن هذا أمر عظيم وخطب جسيم، فإنكم والمعتزلة تثبتون كثيراً مما يثبتونه من أصول الدين بطرق ضعيفة أو فاسدة، مع ما يتضمنه ذلك من التكذيب بكثير من أصول الدين.

وحقيقة قولهم الذي وافقتموه عليه أنه لا يمكن تصديق الرسول في بعض ما أخبر به إلا بتكذيبه في شيء مما أخبر به فلا يمكن الإيمان بالكتاب كله، بل يكفر ببعضه ويؤمن ببعضه فيهدم من الدين جانب ويبني منه جانب على غير أساس ثابت، ولولا أن هذا الموضع لا يسع ذلك لفصلناه، فإنا قد بسطناه في مواضع، مثل ما يقال من أنه لا يمكن الإقرار بالصانع إلا بنفي صفاته أو بعضها التي يستلزم نفيها تعطيله في الحقيقة، فيبقى الإنسان مثبتاً له نافياً له، مقراً بوجوده مستلزماً لعدمه، وإن كان لا يشعر بالتناقض.

وأما العقليات فإنكم وافقتم المعتزلة والفلاسفة على أصول يلزم من تسليمها فساد ما بينتموه، فإنكم لما سلمتم لهم أن الأعراض وهي صفات تدل على حدوث ما قامت به أو تدل على إمكانه كانوا مستدلين بهذا على نفي الصفات عن الرب سبحانه وتعالى فتنقطعون معهم.

ثم أنتم إنما استدللتم على المتفلسفة بأن ما قامت به الحوادث فهو حادث فإنهم يزعمون أن القديم تقوم به الحوادث، ولما ادعيتم أن ما قامت به الحوادث فهو حادث ألزموكم أول الحوادث فقالوا ذلك الحادث إما أن يكون لحدوثه سبب، فإن كان لحدوثه سبب لزم تسلسل الحوادث، وذلك يبطل دليلكم عليهم إذ هو مبني على تسلسل الحوادث، وامتناع حوادث لا أول لها، وإن لم يكن لحدوثها سبب جاز ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر بلا مرجح، وهذا يبطل جميع أصولكم وأصول المعتزلة والفلاسفة، ويبطل إثباتكم بوجود الصانع.

فأنتم مع الفلاسفة بين أمرين:

إما أن تجوزوا حوادث لا أول لها فيبطل دليلكم عليهم الذي أثبتم به حدوث العالم وهو أصل الأصول عندكم.

وإما أن لا تجوزوا ذلك، فيبطل أيضاً دليلكم على حدوث العالم، فعلى كلا التقديرين دليلكم الذي هو أصل أصولكم على حدوث العالم باطل.

وأما المعتزلة فهم يوافقونكم على هذا الأصل، لكن خطاب الفلاسفة لهم كخطاب الفلاسفة لكم؛ وأما خطاب المعتزلة فإنهم يقولون لكم: إذا ما سلمتم أن ما تقوم به الحوادث لا يكون إلا جسماً إذ لا فرق في المعقول بين قيام الأعراض والحوادث، وإذا كان ما قام به الأعراض لا يكون إلا جسماً، وأنتم قد قلتم تقوم به الصفات، وهي في الحقيقة الأعراض، لزم أن يكون جسماً، والجسم حادث فيلزم أن يكون حادثاً.

ويقول لكم المعتزلي: إن قيام الكلام والحياة والعلم والقدرة ونحو ذلك بمحل ليس بجسم؛ ودعوى أن هذه الصفات ليست أعراضاً أمر معلوم الفساد بالضرورة.

وكان جوابكم للمعتزلة في هذا المقام أن قلتم لهم: كما اتفقنا نحن وأنتم على أن الله حي عالم قادر وليس بجسم، فكذلك يجب أن تكون له حياة وعلم وقدرة، وليست أعراضاً وتقوم به، ولا يكون جسماً.

ومعلوم أن هذا الجواب ليس بعلمي، ولا يحصل به انقطاع المعتزلة ولا غيرهم؛ إذ يقال لكم: المعتزلة مخطئون إما في قولكم إن هذه الأسماء تثبت لغير

جسم، وإما في قولهم إن هذه الصفات لا تقوم إلا بجسم؛ فلم قلتم: إن خطأهم في الثاني دون الأول؟!

فإن قلتم: قد قام الدليل على نفي الجسم، قيل لكم: ذلك الدليل بعينه ينفي قيام الصفات التي هي الأعراض به، إذ لا يعقل ما يقوم به الأعراض إلا الجسم، ويقال لكم: الدليل الذي نفيتم به الجسم إنما هو الاستدلال على حدوثه بحدوث الأعراض، وهذا الدليل آخره بعد تقرير كل مقدمة هو منع حوادث لا أول لها، وهذه المقدمة إن صحت لزمكم إثبات حوادث بلا سبب؛ وذلك يبطل أصل دليلكم على إثبات الصانع، فإنه متى جوز الحدوث بلا مرجح تام يلزم منه الحدوث لزم ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر بلا مرجح، وهذا يسد باب إثبات الصانع، بل يستلزم أن لا يكون في الوجود موجود واجب، وهو في نفسه من أفسد ما يقال، ولهذا لم يقله عاقل.

قال شيخ الإسلام أبو إسماعيل عبدالله بن محمد الأنصاري في كتابه «ذم الكلام»:

باب في ذكر كلام الأشعرية

ولما نظر المبرزون من علماء الأمة وأهل الفهم من أهل السنة طوايا كلام الجهمية وما أودعته من رموز الفلاسفة ولم نقف منهم إلا على التعطيل البحت، وأن قطب مذهبهم ومنتهى عقيدتهم ما صرحت به رؤوس الزنادقة قبلهم أن الفلك دوار والسماء خالية، وأن قولهم: إنه تعالى في كل موضع وفي كل شيء، ما استثنوا جوف كلب ولا جوف خنزير ولا حشاه. فراراً من الإثبات وذهاباً عن التحقيق.

وإن قولهم: سميع بلا سمع، بصير بلا بصر، عليم بلا علم، قدير بلا قدرة، إله بلا نفس ولا شخص ولا صورة؛ ثم قالوا: لا حياة له، ثم قالوا: لا شيء، فإنه لو كان شيئاً لأشبه الأشياء.

حاولوا حول مقال رؤوس الزنادقة القدماء إذ قالوا: الباري لا صفة ولا لا صفة، خافوا على قلوب ضعفاء المسلمين وأهل الغفلة وقلة الفهم منهم؛ إذ كان ظاهر تعلقهم بالقرآن، وإن كان اعتصاماً به من السيف واجتناناً به؛ وإذ هم يرون التوحيد

ويخاوضون المسلمين ويحملون الطيالسة؛ فأفصحوا بمعانيهم وصاحوا بسوء ضمائرهم. ونادواعلى خبايا نكتهم.

فيا طول ما لقوا في أيامهم من سيوف الخلفاء وألسن العلماء وهجران الدهماء، فقد شحنت كتب تكفير الجهمية من مقالات علماء الإسلام فيهم، ودأب الخلفاء فيهم، ودق أهل السنة عليهم، وإجماع المسلمين على إخراجهم من الملة.

ثقلت عليهم الوحشة، وطالت عليهم الذلة، وأعيتهم الحيلة، إلا أن يظهروا الخلاف لأوليهم والرد عليهم، ويصفوا كلامهم صفاً يكون ألوح للأفهام وأنجع في العوام من أساس أولهم، ليجدوا بذلك المساغ ويتخلصوا من خزى الشناعة، فجاءت بمخاريق تتراءى للغبي بغير ما في الحشايا.

ينظر الناظر الفهم في حذرها فيرى مخ الفلسفة يكسأ لحاء السنة، وعقد الجهمية ينحل ألقاب الحكمة!!

يردون على اليهود قولهم: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾[٣٦٠] فينكرون الغل، وينكرون اليد، فيكونون أسوأ حالاً من اليهود، لأن الله أثبت الصفة ونفي العيب واليهود أثبتت الصفة وأثبتت العيب، وهؤلاء نفوا الصفة كما نفوا العيب.

ويردون على النصارى في مقالهم في عيسى وأمه، فيقولون: لا يكون في المخلوق غير المخلوق، فيبطلون القرآن، فلا يخفى على ذوي الألباب أن كلام أوليهم وكلام آخريهم كخيط السحارة!!

فاسمعوا الآن يا أولي الألباب، وانظروا ما فضل هؤلاء على أولئك: أولئك قالوا ـ قبح الله مقالتهم ـ إن الله موجود بكل مكان، وهؤلاء يقولون: ليس هو في مكان، ولا يوصف بأين، وقد قال المبلغ عن الله؛ ﷺ لجارية معاوية بن الحكم «أين الله»؟[٣٦١].

وقالوا: هو من فوق كما هو من تحت، لا يدري أين هو ولا يوصف بمكان، وليس هو في السماء وليس هو في الأرض، وأنكروا الجهة والحد؛ وقال أولئك: ليس

(٣٦٠) سورة المائدة، الآية: ٦٤.

(٣٦١) سبق تخريجه.

له كلام إنما خلق كلاماً، وهؤلاء يقولون تكلم مرة فهو متكلم به مـذ تكلم لم ينقطع الكلام ولا يوجد كلامه في موضع ليس هو به.

ثم تقولون: ليس هو في مكان: ثم قالوا: ليس هو صوت ولا حروف، وقالـوا هذا زاج وورق، وهذا صوف وخشب، وهذا إنما قصد به النفس وأريد به النقر، وهذا صوت القارىء ما ترى منه حسن ومنه قبيح؛ وهذا لفظه أو ما تراه يجازي به حتى قال رأس من رؤوسهم: أو يكون قرآن من لبد؟ وقال آخر من خشب؛ فراعوا فقالـوا هذا حكاية عبر بها عن القرآن، والله تكلم مرة ولا يتكلم بعد ذلك.

ثم قـالوا: غيـر مخلوق، ومن قـال مخلوق فهـو كـافـر، وهـذا من فخـوخهم يصطادون به قلوب عوام أهل السنة، وإنما اعتقـادهم أن القرآن غيـر موجـود لفظتـه الجهمية الذكور بمرة، والأشعرية الإناث بعشر مرات.

وهؤلاء قالوا: لا صفة، وهؤلاء يقولون: وجه كما يقال وجه النهار ووجه الأمر ووجه الحديث، وعين كعين المتاع، وسمع كأذن الجدار، وبصر كما يقال جدارهما يتراءان، ويد كيـد المنة والعـطية، والأصـابع كقـولهم خراسـان بين أصابـع الأمير، والقدمان كقولهم جعلت الخصومة تحت قدمي، والقبضة كما قيل فلان في قبضتي، أي: أملك أمره.

وقـالـوا: الكـرسي العلم؛ والعـرش الملك؛ والضحـك الـرضـا؛ والاستـواء الاستيلاء والنزول القبول، والهرولة مثله؛ فشبهوا من وجه وأنكروا من وجه؛ وخالفوا السلف وتعدوا الظاهر وردوا الأصل ولم يثبتوا شيئاً ولم يبقوا موجوداً، ولم يفرقوا بين التفسير والعبارة بالألسنة؛ فقالوا لا نفسرها بجريها عربية كما وردت.

وقد تأولوا تلك التأويلات الخبيثة أرادوا بهذه المخرقة أن يكون عوام المسلمين أبعد غياباً عنها وأعيا ذهاباً منها ليكـونوا أوحش عنـد ذكرهـا وأشمس عند سمـاعها. وكذبوا، بل التفسير أن يقال وجه، ثم يقـال: كيف؟ وليس كيف في هذا البـاب من مقال المسلمين.

فأما العبارة فقد قال الله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾(*) وإنما قالوا

(*) سورة المائدة، الآية: ٦٤.

هم بالعبرانية فحكاها عنهم بالعربية، وكان يكتب لرسول الله ﷺ كتابة بالعربية فيها أسماء الله وصفاته، فيعبر بالألسنة عنها، ويكتب إليه بالسريانية فيعبر له زيد بن ثابت رضي الله عنه بالعربية، والله تعالى يدعى بكل لسان بأسمائه فيجيب ويحلف بها فيلزم وينشد فيجاز فيوصف فيعرف.

ثم قالوا: ليس ذات الرسول بحجة! وقالوا: ما هو بعدما مات بمبلغ فيلزم به الحجة، فسقط من أقاويلهم ثلاثة أشياء: أنه ليس في السماء رب، ولا في الروضة رسول ولا في الأرض كتاب، كما سمعت يحيى بن عمار يحكم به عليهم، وإن كانوا موهوها ووروا عنها واستوحشوا من تصريحها، فإن حقائقها لازمة لهم؛ وأبطلوا التقليد، فكفروا آباءهم وأمهاتهم، وعوام المسلمين.

وأوجبوا النظر في الكلام واضطروا إليه الدين بزعمهم، فكفروا السلف وسموا الإثبات تشبيهاً، فعابوا القرآن وضللوا رسول الله ﷺ، فلا يكاد يرى منهم رجلاً ورعاً، ولا للشريعة معظماً ولا للقرآن محترماً ولا للحديث موقراً، سلبوا التقوى ورقة القلب وبركة التعبد ووقار الخشوع.

واستفضلوا الرسول فانظر أنت إلى أحدهم إذ لا هو طالب أثره ولا متبع أخباره ولا مناضل عن سنته ولا هو راغب في أسوته يتلقب بمرتبة العلم وما عرف حديثاً واحداً، تراه يهزأ بالدين ويضرب له الأمثال ويتلعب بأهل السنة ويخرجهم أصلاً من العلم.

لا تنقر لهم عن بطانة إلاَّ خانتك، ولا عن عقيدة إلا أرابتك، أليسوا ظلمة الهوى وسلبوا هيبة الهدى، فتنبو عنهم الأعين وتشمئز منهم القلوب وقد شاع بين المسلمين أن رأسهم علي بن إسماعيل الأشعري كان لا يستنجي ولا يتوضأ ولا يصلي.

قال: وقد سمعت محمد بن زيد العمري النسابة أخبرنا المعافى سمعت أبا الفضل الحارثي القاضي بسرخس يقول سمعت زاهر بن أحمد يقول: أشهد لمات أبو الحسن الأشعري متحيراً لمسألة تكافىء الأدلة، فلا هدى الله أناط مخاريقه بمذهب الإمام المطلبي رحمه الله، وكان من أبر خلق الله قلباً وأصوبهم صمتاً وأهداهم هدياً وأعمقهم قلباً وأقله تعمقاً وأقرهم للدين وأبعدهم من التنطع وأنصحهم لخلق الله جزاء خير.

قال: ورأيت منهم قوماً يجتهدون في قراءة القرآن وتحفظ حروفه والإكثار من ختمه، ثم اعتقادهم فيه ما قد بيناه اجتهاد روغان كالخوارج.

وروى بإسناده عن حرشة بن الحر عن حذيفة قال: إنا آمنا ولم نقرأ القرآن وسيجيء قوم يقرأون القرآن ولا يؤمنون، قال وقال ابن عمر: كنا نؤتى الإيمان قبل القرآن، وروى بإسناده عن ابن عمر قال: لقد عشنا برهة من الدهر وإن أحدنا يؤتى الإيمان قبل القرآن، وفي لفظ: إنا كنا صدور هذه الأمة، وكان الرجل من خيار أصحاب رسول الله ﷺ وصالحيهم ما يقيم إلا سورة من القرآن أو شبه ذلك، وكان القرآن ثقيلاً عليهم ورزقوا علماً به وعملاً، وإن آخر هذه الأمة يخف عليهم القرآن حتى يقرأه الصبي والعجمي لا يعلمون منه شيئاً، أو قال لا يسلمون منه الشيء.

قال الحافظ أبو القاسم اللالكائي في كتابه المشهور في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة لما ذكر عقوبات الأئمة لأهل البدع، قال: واستتاب أمير المؤمنين القادر بالله، حرس الله مهجته وأمد بالتوفيق أموره ووفقه من القول والعمل لما يرضى مليكته فقهاء المعتزلة الحنفية في سنة ثمان وأربعمائة فأظهروا الرجوع وتبروا من الاعتزال، ثم نهاهم عن الكلام والتدريس والمناظرة في الاعتزال والرقصة والمقالات المخالفة للاسلام والسنة وأخذ خطوطهم بذلك، وأنهم مهما خالفوه حل بها من النكال والعقوبة ما يتعظ به.

وامتثل يمين الدولة وأمين الملة أبو القاسم محمود، يعني ابن سبكتكين، أعز الله نصره أمر أمير المؤمنين القادر بالله واستن بسننه في أعماله التي استخلفه عليها من خراسان وغيرها في قتل المعتزلة والرافضة والإسماعيلية والقرامطة والجهمية والمشبهة وصلبهم وحبسهم ونفاهم، والأمر باللعن عليهم على منابر المسلمين، وإبعاد كل طائفة من أهل البدع، وطردهم عن ديارهم، وصار ذلك في الإسلام إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين.

وجرى ذلك على يد الحاجب أبي الحسن علي بن عبد الصمد في جمادى الأولى سنة ثلاث عشرة وأربعمائة عمم الله ذلك وثبته إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين.

قلت: وقد ذكر شيخ الإسلام أبو إسماعيل الأنصاري في كتاب ذم الكلام وأهله في الطبقة الثامنة، قال: وفيهما نجحت الأشعرية، ثم ذكر الطبقة التاسعة، وذكر فيها كلام من ذكره فيهم.

ثم قال: قرأت كتاب محمود الأمير بحث فيه على كشف أستار هذه الطائفة والإفصاح بعيبهم ولعنهم حتى كان قد قال فيه: أنا ألعن من لا يلعنهم فطاروا لله في الآفاق للحامدين كل مطار، وصار في المادحين كل مسار، لا ترى عاقلاً إلا وهو ينسبه إلى متانة الدين وصلابته، ويصفه بشهامة الرأي ونجابته فما ظنك بدين يخفى فيه ظلم العيوب وتتجلى عنه بهم القلوب، ودين يناجي به أصحابه، وتبرى منه أربابه، وما خفي عليكم أن القرآن مصرح به في الكتاتيب، ويجهر به في المحاريب، وحديث المصطفى ﷺ يقرأ في الجوامع، ويستمع في المجامع وتشد إليه الرجال، ويتبع في البراري. والفقهاء في القلانس، يفصحون في المجالس، وإن الكلام في الخفايا يرسل به الزوايا، قد ألبس أهله الذلة واستعر بهم ظلمه، يرمون بالألحاظ، ويخرجون من الحفاظ، يسب بهم أولادهم، وتبرأ منهم أوداؤهم يلعنهم المسلمون وهم عند المسلمين يتلاعنون.

ثم إنه جرى بعد ذلك في خلافة القائم في مملكة السلاجقة ظفرلنك وذويه لعن المبتدعة أيضاً، وأنه أدخل فيهم الأشعرية لقصد التشفي والتسلي فإنه ذكر رسالة أبي بكر البيهقي إلى الوزير في استدراك ذلك، قال فيها:

«ثم إن السلطان ـ أعز الله نصره وصرف همته العالية إلى نصرة دين الله وقمع أعداء الله ـ بعد ما تقرر للكافة حسن اعتقاده بتقرير خطباء أهل مملكته على لعن من استوجب اللعن من أهل البدع ببدعته، وأيس أهل الزيغ عن زيغه عن الحق وميله عن القصد، فألقوا في سمعه ما فيه مساء أهل السنة والجماعة كافة ومصيبتهم عامة من الحنفية والمالكية والشافعية الذين لا يذهبون في التعطيل مذهب المعتزلة ولا يسلكون في التشبيه طرق المجسمة في مشارق الأرض ومغاربها ليلبسوا بالأسوة معهم في هذه المساءة عما يسوؤهم من اللعن والقمع في هذه الدولة المنصورة» وذكر تمام الرسالة في بيان أنهم من أهل السنة ومسالمته المنع من إدخالهم في اللعنة.

قال أبو القاسم بن عساكر: وإنما كان انتشار ما ذكره أبو بكر البيهقي من

المحنة، وإشعار ما أشار بإطفائه في رسالته من الفتنة مما تقدم به من سب حزب أبي الحسن الأشعري في دولة السلطان ظفرلنك ووزيره أبي نصر منصور بن محمد الكندري، وكان السلطان حنفياً سنياً، وكان وزيره معتزلياً رافضياً، فلما أمر السلطان بلعن المبتدعة على المنابر في الجمع، قرن الكندري للتسلي والتشفي اسم الأشعرية بأسماء أرباب البدع، وامتحن الأئمة الأماثل وقصد الصدور الأفاضل، وعزل أبا عثمان الصابوني عن الخطابة بنيسابور، وفوضها إلى بعض الحنفية، وخرج الأستاذ أبو القاسم والإمام أبو المعالي الجويني عن البلد، فلم يكن إلا يسيراً حتى مات ذلك السلطان وتولى ابنه البارسلان واستوزر الوزير الكامل أبا علي الحسن بن علي بن إسحاق فأعز أهل السنة وقمع أهل النفاق وأمر بإسقاط ذكرهم من السب، وإفراد من عداهم باللعن والسب، واسترجع من خرج منهم إلى وطنه، واستقدمه مكرماً بعد بعده وظعنه. وذكر قصة أبي القاسم القشيري التي سماها «شكاية أهل السنة، بحكاية ما نالهم من المحنة».

قال فيها: ومما ظهر بنيسابور في مفتتح سنة خمس وأربعين وأربعمائة ما دعى أهل الدين إلى سوء ضر أضرهم وكشف قناع صبرهم.

إلى أن قال: ذلك بما أحدث من لعن إمام الدين وسراج قدم ذوي اليقين محيي السنة وقامع البدعة ناصر الحق وناصح الخلق أبي الحسن الأشعري. قال فيها: ولما من الله الكريم على أهل الإسلام بزمام الملك المعظم المحكم بالقوة السماوية في رقاب الأمم الملك الأجل شاهنشاه يمين خليفة الله وغياث عباد الله ظفرلنك أبي طالب محمد بن ميكائيل وقام بإحياء السنة والمناضلة عن الملة حتى لم يبق من أصناف المبتدعة إلا سل لاستئصالهم سيفاً عضباً وإذاقتهم ذلاً وخسفاً، وعقب لآراهم نسفاً، خرجت صدور أهل البدع عن تحمل هذه النقم وضاق صبرهم عن مقاساة هذا الألم، وظنوا بلعن أنفسهم على رؤوس الأشهاد بألسنتهم وضاقت عليهم الأرض بما رحبت بانفرادهم بالوقوع في مهواة محبتهم فسولت لهم أنفسهم أمراً فظنوا أنهم بنوع تلبيس أو ضرب تدليس يجدون لعسرهم يسراً فسعوا إلى عالي مجلس السلطان بنوع نميمة، ونسبوا الأشعري إلى مذاهب ذميمة، وحكوا عنه مقالات لا يوجد في كتبه منها حرف ولم نر في المقالات المصنفة للمتكلمين الموافقين والمخالفين من وقت الأوائل إلى

زماننا هذا لشيء منها حكاية ولا وصف، بل كل ذلك تصوير تزوير وبهتان بغير تقدير.

وما نقموا من الأشعري إلا أنه قال بإثبات القدر لله خيره وشره، نفعه وضره، وإثبات صفات الجلال من قدرته وعلمه وإرادته وحياته وبقائه وسمعه وبصره وكلامه ووجهه ويده وأن القرآن كلام الله غير مخلوق وأنه تعالى موجود تجوز رؤيته، وأن إرادته نافذة في مراداته، وما لا يخفى من مسائل الأصول التي تخالف طريقة المعتزلة والجهمية، وذكر تمام الكلام في المسائل التي نسبت إليه.

وهو كلام طويل ليس هذا موضعه، وإنما الغرض التنبيه على سبب لعنهم على ما نقله أصحابه المعظمون له.

وأما بغداد فلم تجر فيها لعنة أحد على المنابر، بل كانت الأشعرية منتسبة إلى الإمام أحمد وسائر أئمة المساجد كما ذكره الأشعري في كتاب «الإبانة» وهذا هو الذي إعتمد عليه الحافظ ابن عساكر في وصف اعتقاد الأشعري.

قال بعد أن ذكر ما ذكره من وصف من وصف من العلماء: والأشعري بالرد على البدع والانتصار للسنة وما يشبه ذلك، فإذا كان أبو الحسن رحمه الله ﷺ ذكر عنه من حسن الاعتقاد مستصوب المذهب عند أهل المعرفة بالعلم والانتقاد، يوافقه في أكثر ما يذهب إليه أكابر العباد، ولا يقدح في معتقده غير أهل الجهل والعناد، فلا بد أن يحكى عن معتقده على وجه الأمانة، ويجتنب أن يزيد فيه أو ينقص منه تركاً للخيانة، ليعلم حقيقة حاله في صحة عقيدته في أصول الديانة. فاسمع ما ذكره في أول كتابه الذي سماه «الإبانة».

فإنه قال: الحمد لله الأحد الواحد العزيز الماجد، وساق الخطبة إلى أن قال: أما بعد، فإن كثيراً من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم إلى التقليد لرؤسائهم ومن مضى من أسلافهم، فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلاً لم ينزل الله به سلطاناً ولا أوضح به برهاناً، ولا نقلوه عن رسول الله ﷺ ولا عن السلف المتقدمين، فخالفوا رواية الصحابة عن نبي ﷺ في رؤية الله بالأبصار، وقد جاءت في ذلك الروايات من الجهات المختلفة، وتواترت بها الآثار وتتابعت بها الأخبار، وأنكروا شفاعة رسول الله ﷺ للمؤمنين، وردوا الرواية في ذلك عن السلف

المتقدمين، وجحدوا عذاب القبر وأن الكفار في قبورهم يعذبون، وقد أجمع على ذلك الصحابة والتابعون، ودانوا بخلق القرآن نظيراً لقول إخوانهم من المشركين الذين قالوا: ﴿إِنْ هَـٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ﴾(٣٦٢)، فزعموا أن القرآن كقول البشر؛ وأثبتوا أن العباد يخلقون الشر نظيراً لقول المجوس الذين يثبتون خالقين: أحدهما يخلق الخير، والآخر يخلق الشر.

وزعمت القدرية أن الله يخلق الخير وأن الشيطان يخلق الشر، وزعموا أن الله شاء ما لا يكون خلافاً لما أجمع عليه المسلمون من أن ما شاء الله كان وما لا يشاء لا يكون، ورداً لقول الله: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾(٣٦٣)، فأخبر أنا لا نشاء شيئاً، إلا وقد شاء أن نشاءه، ولقوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟﴾(٣٦٤)، ولقوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَأَتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾(٣٦٥)، ولقوله تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾(٣٦٦)، ولقوله مخبراً عن شعيب أنه قال: ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّعُودَ فِيهَآ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّنَا﴾(*).

ولهذا سماهم رسول الله ﷺ: مجوس هذه الأمة، لأنهم دانوا بديانة المجوس، وضاهوا قولهم، وزعموا أن للخير والشر خالقين كما زعمت المجوس، وأنه يكون من الشر ما لا يشاءه الله كما قالت المجوس ذلك؛ وزعموا أنهم يملكون الضر والنفع لأنفسهم رداً لقول الله: ﴿قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعاً وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾(٣٦٧)، وانحرافاً عن القرآن وعما أجمع المسلمون عليه. وزعموا أنهم ينفردون بالقدرة على أعمالهم دون ربهم، وأثبتوا لأنفسهم غنى عن الله ووصفوا أنفسهم بالقدرة على ما لم يصفوا الله بالقدرة عليه، كما أثبتت المجوس للشيطان من القدرة على الشر ما لم يثبتوه لله عز وجل.

---

(٣٦٢) سورة المدثر، الآية: ٢٥.

(٣٦٣) سورة الإنسان، الآية: ٣٠.

(٣٦٤) سورة البقرة، الآية: ٢٥٣.

(٣٦٥) سورة السجدة، الآية: ١٣.

(٣٦٦) سورة البروج، الآية: ١٦.

(*) سورة الأعراف، الآية: ٨٩.

(٣٦٧) سورة الأعراف، الآية: ١٨٨.

فكانوا مجوس هذه الأمة إذ دانوا بديانة المجوس وتمسكوا بأقوالهم ومالوا إلى أضاليلهم، وقنطوا الناس من رحمة الله وآيسوهم من روحه، وحكموا على العصاة بالنار والخلود خلافاً لقول الله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾(٣٦٨) وزعموا أن من دخل النار لا يخرج منها خلافاً لما جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ: «إن الله يخرج قوماً بعد ما امتحشوا فيها وصاروا حمماً»،(٣٦٩) ودفعوا أن يكون لله وجه مع قوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾(٣٧٠) وأنكروا أن يكون لله يدان مع قوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ وأنكروا أن يكون لله عينان مع قوله ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾، وقوله: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾، ونفوا ما روي عن رسول الله ﷺ من قوله: «إن الله ينزل إلى سماء الدنيا».

وأنا ذاكر ذلك إن شاء الله باباً باباً، وبه المعونة ومنه التوفيق والتسديد.

فإن قال قائل: قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافضة والمرجئة، فعرفونا قولكم الذي به تقولون، وديانتكم التي بها تدينون.

قيل له: قولنا الذي به نقول، وديانتنا التي بها ندين التمسك بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معتصمون، وبما كان عليه أحمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته قائلون، ولمن خالف قوله مجانبون، لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق عند ظهورالضلال وأوضح به المنهاج وقمع به بدع المبتدعين وزيغ الزائغين وشك الشاكين، فرحمة الله عليه من إمام مقدم وكبير مفهم، وعلى جميع أئمة المسلمين.

وجملة قولنا: أنا نقر بالله وملائكته وكتبه ورسله وما جاء به من عند الله، وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ لا نرد من ذلك شيئاً، وأن الله إله واحد فرد صمد لا إله غيره لم يتخذ صاحبة ولا ولداً، وأن محمداً عبده ورسوله، وأن الجنة حق

---

(٣٦٨) سورة النساء، الآية: ١١٦.

(٣٦٩) سبق تخريجه.

(٣٧٠) سورة الرحمن، الآية: ٢٧.

والنار حق، وأن الساعة آتية لا ريب فيها، وأن الله يبعث من في القبور، وأن الله مستو على عرشه كما قال: ﴿ٱلرَّحْمَـٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[٣٧١] وأن له وجهاً كما قال: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَـٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾[٣٧٢] وأن له يدين كما قال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[٣٧٣] وقال: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدِيَّ﴾ وأن له عينين بلا كيف كما قال: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾[٣٧٤] وأن من زعم أن اسم الله غيره كان ضالاً؛ وأن لله علماً كما قال: ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾[٣٧٥] وقال: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾[٣٧٦] ونثبت له قوة كما قال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾[٣٧٧] ونثبت لله السمع والبصر ولا ننفي ذلك كما نفيه المعتزلة والجهمية والخوارج.

ونقول: إن كلام الله غير مخلوق وأنه لم يخلق شيئاً إلا وقد قال له كن فيكون كما قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[٣٧٨] وأنه لا يكون في الأرض شيء من خير وشر إلا ما شاء الله، وأن الأشياء تكون بمشيئة الله، وأن أحداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله الله، ولا يستغني عن الله ولا نقدر على الخروج من علم الله، وأنه لا خالق إلا الله، وأن أعمال عباد الله مخلوقة لله مقدورة له كما قال: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[٣٧٩] وأن العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئاً وهم يخلقون كما قال: ﴿مِنْ خَـٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾[٣٨٠] وكما قال: ﴿لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾[٣٨١] وكما قال: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾[٣٨٢]

---

(٣٧١) سورة طه، الآية: ٥.

(٣٧٢) سورة الرحمن، الآية: ٢٧.

(٣٧٣) سورة المائدة، الآية: ٦٤.

(٣٧٤) سورة القمر، الآية: ١٤.

(٣٧٥) سورة النساء، الآية: ١٦٦.

(٣٧٦) سورة فاطر، الآية: ١١. وسورة فصلت، الآية: ٤٧.

(٣٧٧) سورة فصلت، الآية: ١٥.

(٣٧٨) سورة النحل، الآية: ٤٠.

(٣٧٩) سورة الصافات، الآية: ٩٦.

(٣٨٠) سورة فاطر، الآية: ٣.

(٣٨١) سورة الفرقان، الآية: ٣.

(٣٨٢) سورة النحل، الآية: ١٧.

وكما قال: ﴿أَمْ خُلِقُواْ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَـٰلِقُونَ﴾[383] وهذا في كتاب الله كثير.

وأن الله وفق المؤمنين لطاعته ولطف بهم ونظر لهم وأصلحهم وهداهم وأضل الكافرين ولم يهدهم ولم يلطف بهم بالإيمان كما زعم أهل الزيغ والطغيان، ولو لطف بهم وأصلحهم كانوا صالحين، ولو هداهم كانوا مهتدين كما قال تبارك وتعالى: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِي وَمَن يُضْلِلْ فَأُوْلَـٰئِكَ هُمُ ٱلْخَـٰسِرُونَ﴾[384]، وأن الله يقدر أن يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين، ولكنه أراد أن يكونوا كافرين كما علم وأنه خذلهم وطبع على قلوبهم، وأن الخير والشر بقضاء الله وقدره، وأنا نؤمن بقضاء الله وقدره، خيره وشره، وحلوه ومره، ونعلم أن ما أصابنا لم يكن ليخطئنا وما أخطأنا لم يكن ليصيبنا، وأنا لا نملك لأنفسنا نفعاً ولا ضراً إلا ما شاء الله، وأنا نلجىء أمورنا إلى الله ونثبت الحاجة والفقر في كل وقت إليه.

ونقول: إن القرآن كلام الله غير مخلوق وأن من قال بخلق القرآن كان كافراً، وندين أن الله يرى بالأبصار يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر، ويراه المؤمنون كما جاءت الروايات عن رسول الله ﷺ، ونقول: إن الكافرين، إذا رآه المؤمنون، عنه محجوبون، كما قال الله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾[385]، وأن موسى سأل الله الرؤية في الدنيا، وأن الله تجلى للجبل فجعله دكاً فعلم بذلك موسى أنه لا يراه أحد في الدنيا.

ونرى أن لا نكفر أحداً من أهل القبلة بذنب يرتكبه كالزنا والسرقة، وشرب الخمر، كما دانت بذلك الخوارج، وزعموا بذلك أنهم كافرون، ونقول: إن من عمل كبيرة من الكبائر وما أشبهها مستحلاً لها كان كافراً، إذا كان غير معتقد لتحريمها.

ونقول: إن الإسلام أوسع من الإيمان، وليس كل إسلام إيماناً وندين بأنه يقلب القلوب، وأن القلوب بين أصبعين من أصابعه وأنه يضع السموات على أصبع

(٣٨٣) سورة الطور، الآية: ٣٥.
(٣٨٤) سورة الأعراف، الآية: ١٧٨.
(٣٨٥) سورة: المطففين، الآية: ١٥.

والأرضين على أصبع كما جاءت الرواية عن رسول الله ﷺ، وندين بأن لا ننزل أحداً من الموحدين المتمسكين بالإيمان جنة ولا ناراً إلا من شهد له رسول الله ﷺ بالجنة، ونرجو الجنة للمذنبين ونخاف عليهم أن يكونوا بالنار معذبين، ونقول بأن الله يخرج من النار قوماً بعد ما امتحشوا بشفاعة محمد ﷺ، ونؤمن بعذاب القبر.

ونقول: إن الحوض والميزان حق، والصراط حق، والبعث بعد الموت حق، وأن الله يوقف العباد بالموقف ويحاسب المؤمنين، وأن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، ونسلم الروايات الصحيحة في ذلك عن رسول الله ﷺ التي رواها الثقات عدل عن عدل حتى تنتهي الرواية عن رسول الله ﷺ، وندين الله بحب السلف الذين اختارهم الله لصحبة نبيه ونثني عليهم بما أثنى الله عليهم ونتولاهم.

ونقول: إن الإمام بعد رسول الله ﷺ أبوبكر رضي الله تعالى عنه، وأن الله أعز به الدين وأظهره على المرتدين، وقدمه المسلمون للإمامة كما قدمه رسول الله ﷺ للصلاة؛ ثم عمر بن الخطاب رضي الله عنه؛ ثم عثمان بن عفان نضر الله وجهه، قتله قاتلوه ظلماً وعدواناً، ثم علي بن أبي طالب رضي الله عنه؛ فهؤلاء الأئمة بعد رسول الله ﷺ، وخلافتهم خلافة النبوة.

ونشهد للعشرة بالجنة الذين شهد لهم رسول الله ﷺ، ونتولى أصحاب النبي ﷺ، ونكف عما شجر بينهم، وندين الله أن الأئمة الأربعة راشدون مهديون فضلاً لا يوازنهم في الفضل غيرهم.

ونصدق بجميع الروايات التي يثبتها أهل النقل من النزول إلى سماء الدنيا وأن الرب يقول: هل من سائل، هل من مستغفر، وسائر ما نقلوه وأثبتوه خلافاً لما قاله أهل الزيغ والتضليل، ونقول فيما اختلفنا فيه على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وإجماع المسلمين وما كان في معناه، ولا نبتدع في دين الله بدعة لم يأذن الله بها، ولا نقول على الله ما لا نعلم.

ونقول: إن الله يجيء يوم القيامة كما قال: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾[386] وإن الله يقرب من عباده كيف شاء كما قال: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ

(٣٨٦) سورة: الفجر، الآية: ٢٢.

حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾[٣٨٧]، وكما قال: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ. فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾[٣٨٨] ومن ديننا نصلي الجمع والأعياد خلف كل بر وغيره، وكذلك سائر الصلوات الجماعات، كما روي عن عبدالله بن عمر أنه كان يصلي خلف الحجاج، وأن المسح على الخفين في السفر والحضر، خلافاً لمن أنكر ذلك، ونرى الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح والإقرار بإمامتهم، وتضليل من رأى الخروج عليهم إذا ظهر منهم ترك الاستقامة، وندين بترك الخروج عليهم بالسيف وترك القتال في الفتنة.

ونقر بخروج الدجال كما جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ، ونؤمن بعذاب القبر ومنكر ونكير ومساءلتهم المدفونين في قبورهم، ونصدق بحديث المعراج ونصحح كثيراً من الرؤيا في المنام، ونقول: إن ذلك تفسير، ونرى الصدقة عن موتى المؤمنين والدعاء لهم، ونؤمن أن الله ينفعهم بذلك، ونصدق بأن في الدنيا سحرة وأن السحر موجود في الدنيا، وندين بالصلاة على من مات من أهل القبلة مؤمنهم وفاجرهم وموارثتهم، ونقر أن الجنة والنار مخلوقتان، وأن من مات أو قتل فبأجله مات أو قتل، وأن الأرزاق من قبل الله يرزقها عباده حلالاً وحراماً، وأن الشيطان يوسوس للإنسان ويشككه ويخبطه، خلافاً لقول المعتزلة والجهمية. كما قال الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ﴾[٣٨٩]، وكما قال: ﴿مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ ٱلَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ ٱلنَّاسِ، مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ﴾[٣٩٠] ونقول: إن الصالحين يجوز أن يخصهم الله بآيات يظهرها الله عليهم.

وقولنا في أطفال المشركين: إن الله يؤجج لهم ناراً في الآخرة، ثم يقول اقتحموها كما جاءت الرواية بذلك؛ وندين بأن الله يعلم ما العباد عاملون وإلى ما هم صائرون، وما يكون وما لا يكون أن لو كان كيف يكون، وبطاعة الأئمة ونصيحة المسلمين، ويرى مفارقة كل داعية ومجانبة أهل الأهواء، وسنحتج لما ذكرنا من قولنا وما بقي منه وما لم نذكره باباً باباً وشيئاً شيئاً.

---

(٣٨٧) سورة ق، الآية: ١٦.

(٣٨٨) سورة النجم، الآية: ٩.

(٣٨٩) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

(٣٩٠) سورة الناس، الآية: ٤: ٦.

ثم قال أبو القاسم بن عساكر رحمة الله: فتأملوا رحمكم الله هذا الاعتقاد ما أوضحه وأبينه، واعترفوا بفضل هذا الإمام العالم الذي شرحه وبينه، وانظروا سهولة لفظه فما أفصحه وأبينه، وكونوا ممن قال الله فيهم: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾(٣٩١)،

وتبينوا فضل أبي الحسن واعرفوا إنصافه، واسمعوا وصفه لأحمد بالفضل واعترافه لتعلموا أنهما كانا في الاعتقاد متفقين، وفي أصول الدين ومذهب السنة غير مفترقين. ولم تزل الحنابلة ببغداد في قديم الدهر على ممر الأوقات تعتضد بالأشعرية على أصحاب البدع لأنهم المتكلمون من أهل الإثبات، فمن تكلم في الرد على مبتدع فبلسان الأشعرية يتكلم، ومن حقق منهم في الأصول في مسألة فمنهم يتعلم، فلم يزالوا كذلك حتى حدث الاختلاف في زمن أبي نصر القشيري ووزارة النظام ووقع بينهم الانحراف من بعضهم من بعض لانحلال النظام.

وعلى الجملة فلم يزل في الحنابلة طائفة تغلو في السنة وتدخل فيما لا يعنيها حباً للحقوق في الفتنة ولا عار على أحمد رحمه الله من صنيعهم وليس يتفق على ذلك رأي جميعهم، ولهذا قال أبو حفص بن شاهين وهو من أقران الدارقطني ما قرأته على عبد الكريم بن الحضر عن أبي محمد الكناني حدثني أبو النجيب الأرموي حدثنا أبو ذر الهروي قال سمعت ابن شاهين يقول: رجلان صالحان بليا بأصحاب سوء جعفر بن محمد وأحمد بن حنبل.

وقال ابن عساكر فيما رده على أبي علي الأهوازي فيما وصفه من مثالب الأشعري: وقد ذكر أبو علي الأهوازي أن الحنابلة لم يقبلوا منه تصنيف الإبانة.

قال الأهوازي: وللأشعري كتاب في السنة قد جعله أصحابه وقاية لهم من أهل السنة يتولون به العوام من أصحابنا سماه «كتاب الإبانة» صنفه ببغداد لما دخلها. فلم يقبل ذلك منه الحنابلة وهجروه. وسمعت أبا عبدالله الحمراني يقول: لما دخل الأشعري إلى بغداد جاء إلى البربهاري فجعل يقول رددت على الجبائي وعلى أبي هاشم ونقضت عليهم وعلى اليهود والنصارى وعلى المجوس، فقلت وقالوا. وأكثر الكلام في ذلك. فلما سكت قال البربهاري: ما أدري مما قلت قليلاً

(٣٩١) سورة الزمر، الآية: ١٨.

ولا كثيراً. ما نعرف إلا ما قال أبو عبدالله أحمد بن حنبل. فخرج من عنده وصنف كتاب الإبانة فلم يقبلوه منه. ولم يظهر ببغداد إلى أن خرج منها.

قال: وقول الأهوازي أن الحنابلة لم يقبلوا منه ما أظهره من كتاب الإبانة وهجروه. فلو كان الأمر كما قال لنقلوه عن أشياخهم ولم أزل أسمع ممن يوثق به أنه كان صديقاً للتميميين سلف أبي محمد رزق الله بن عبد الوهاب بن عبد العزيز بن الحارث. وكانوا له مكرمين. وقد أظهر بركة تلك الصحبة على أعقابهم حتى نسب إلى مذهبه أبو الخطاب الكلواذاني من أصحابهم وهذا تلميذ أبي الخطاب أحمد الحربي يخبر بصحة ما ذكرته وينبىء. وكذلك كان بينهم وبين صاحبه أبي عبدالله ابن مجاهد وصاحب صاحبه أبي بكر بن الطيب من المواصلة والمواكلة ما يدل على كثرة الاختلاق من الأهوازي والتكذيب.

قال: وقد أخبرني الشيخ أبو الفضل بن أبي سعد البزار بن أبي محمد رزق الله بن عبد الوهاب بن عبد العزيز التميمي الحنبلي قال: سألت الشريف أبا علي محمد بن أبي موسى الهاشمي فقال: حضرت دار شيخنا أبي الحسن عبد العزيز بن الحارث التميمي سنة سبعين وثلاثمائة في دعوة عملها لأصحابه حضرها أبو بكر الأبهري شيخ المالكيين وأبو القسم الداركي شيخ الشافعيين وأبو الحسن طاهر بن الحسين شيخ أصحاب الحديث، وأبو الحسين بن سمعون شيخ الوعاظ والزهاد، وأبو عبدالله بن مجاهد شيخ المتكلمين وصاحبه أبو بكر بن الباقلاني في دار شيخنا أبي الحسن التميمي شيخ الحنابلة، قال أبو علي: لو سقط السقف عليهم لم يبق بالعراق من يفتي في حادثة يشبه واحداً منهم.

قال: وحكاية الأهوازي عن البربهاري مما يقع في صحتها التماري وأدل دليل على بطلانها قوله: إنه لم يظهر ببغداد إلى أن خرج منها وهو بعد أن صار إليها لم يفارقها ولا رحل عنها.

قلت: لا ريب أن الأشعرية إنما تعلموا الكتاب والسنة من أتباع الإمام أحمد ونحوه بالبصرة وبغداد، فإن الأشعري أخذ السنة بالبصرة عن زكريا بن يحيى الساجي وهو من علماء أهل الحديث المتبعين لأحمد ونحوه، ثم لما قدم بغداد أخذ ممن كان بها، ولهذا يوجد أكثر ألفاظه التي يذكرها عن أهل السنة والحديث إما

ألفاظ زكريا عن أحمد في رسائله الجامعة في السنة، وإلا فالأشعري لم يكن له خبرة بمذهب أهل السنة وأصحاب الحديث، وإنما يعري أقوالهم من حيث الجملة لا يعرف تفاصيل أقوالهم وأقوال أئمتهم، وقد تصرف فيما نقله عنهم باجتهاده في مواضع يعرفها البصير، وأما خبرته بمقالات أهل الكلام فكانت خبرة تامة على سبيل التفصيل، ولهذا لما صنف كتابه في مقالات الإسلاميين ذكر مقالات أهل الكلام واختلافهم على التفصيل.

وأما أهل الحديث والسنة فلم يذكر عنهم إلا جملة مقالات، مع أن لهم في تفاصيل تلك من الأقوال أكثر مما لأهل الكلام، وذكر الخلاف بين أهل الكلام في الدقيق فلم يذكر النزاع بين أهل الحديث في الدقيق، وبينهم منازعات في أمور دقيقة لطيفة كمسألة اللفظ ونقصان الإيمان وتفضيل عثمان، وبعض أحاديث الصفات ونفي لفظ الجبر وغير ذلك من دقيق القول ولطيفه.

وليس المقصود هنا إطلاق مدح شخص أو طائفة، ولا إطلاق ذم ذلك، فإن الصواب الذي عليه أهل السنة والجماعة أنه قد يجتمع في الشخص الواحد والطائفة الواحدة ما يحمد به من الحسنات وما يذم به من السيئات، وما لا يحمد به ولا يذم من المباحث والعفو عنه من الخطأ والنسيان بحيث يستحق الثواب على حسناته ويستحق العقاب على سيئاته بحيث لا يكون محموداً ولا مذموماً على المباحات والمعفوات، وهذا مذهب أهل السنة في فساق أهل القبلة ونحوهم.

وإنما يخالف هذا الوعيدية من الخوارج والمعتزلة ونحوهم الذين يقولون من استحق المدح لم يستحق الثواب، حتى يقولون: إن من دخل النار لا يخرج منها بل يخلد فيها، وينكرون شفاعة محمد ﷺ في أهل الكبائر قبل الدخول وبعده وينكرون خروج أحد من النار وقد تواترت السنن عن النبي ﷺ بخروج من يخرج من النار حتى يقول الله: «أخرجوا من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان»[٣٩٢]، وبشافعة النبي ﷺ لأهل الكبائر من أمته، ولهذا يكثر في الأمة من أئمة الأمراء وغيرهم من يجتمع فيه الأمران، فبعض الناس يقتصر على ذكر محاسنه

(٣٩٢) سبق تخريجه.

ومدحه، غلواً وهوى، وبعضهم يقتصر على ذكر مساويه غلواً وهوى، ودين الله بين بين الغالي فيه والجافي عنه، وخيار الأمور أوسطها.

ولا ريب أن للأشعري في الرد على أهل البدع كلاماً حسناً هو من الكلام المقبول الذي يحمد قائله إذا أخلص فيه النية، وله أيضاً كلام خالف به بعض السنة هو من الكلام المردود الذي يذم به قائله إذا أصر عليه بعد قيام الحجة، وإن كان الكلام الحسن لم يخلص فيه النية، والكلام السيء كان صاحبه مجتهداً مخطئاً مغفوراً له خطأه لم يكن في واحد منهما مدح ولا ذم، بل يحمد نفس الكلام المقبول الموافق للسنة ويذم الكلام المخالف للسنة، وإنما المقصود أن الأئمة المرجوع إليهم في الدين مخالفون للأشعري في مسألة الكلام، وإن كانوا مع ذلك معظمين له في أمور أخرى وناهين عن لعنه وتكفيره، ومادحين له بما له من المحاسن.

وبزيادة أخرى فإن هذه المسألة هي مسألة الكلام من الأمر والنهي والخبر هل له صيغة أو ليس له صيغة؟ بل ذلك معنى قائم بالنفس، فإذا كانوا مخالفين له في ذلك وقائلين بأن الكلام له الصيغ التي هي الحروف المنظومة المؤلفة قائلين خلافاً للأشعري مصرحين بأن قوله في ذلك مخالف لقول الشافعي وأحمد وسائر أئمة الإسلام علم صحة ما ذكرناه.

وقولهم: للأمر صيغة موضوعة له في اللغة تدل بمجردها على كونه أمراً وللنهي صيغة موضوعة له في اللغة تدل بمجردها على كونه، نهياً وللخبر صيغة موضوعة له في اللغة تدل بمجردها على كونه خبراً، وللعموم صيغة موضوعة له في اللغة تدل بمجردها على استغراق الجنس واستيعاب الطبيعة أجود من قول استدرك ذلك عليهم كابن عقيل [الذي قال]: إن الأجود أن يقول الأمر صيغة، قالوا: لأن الأمر والنهي والخبر هو نفس الصيغ التي هي الحروف المنظومة المؤلفة؛ وهذا، الذي قاله وأنكره هؤلاء خطأ وهو لو صح على قول من يقول إن الكلام مجرد الحروف والأصوات الدالة على المعنى: وليس هذا مذهب الفقهاء وأئمة الإسلام وأهل السنة، وإن كان قد يقوله كثير ممن ينتسب إليهم كما قالته المعتزلة، بل مذهبهم أن الكلام اسم للحروف والمعاني جميعاً، والأمر ليس هو اللفظ المجرد

ولا المعنى المجرد، بل لفظ الأمر إذا أطلق فإنه ينتظم اللفظ والمعنى جميعاً، فلهذا قيل صيغة، كما يقال للانسان جسم أو للانسان روح، وكما يقال للكلام معنى

وأما ما ذكره أبو القاسم الدمشقي من أن هذه المسألة خالف فيها أبو إسحاق الأشعري فيقال له: هذه المسألة هي أخص بمذهب الأشعري يكون الرجل بها مختصاً بكونه أشعرياً، ولهذا ذكر العلماء الخلاف فيها معه، وأما سائر المسائل فتلك لا يختص هو بأحد الطرفين بها بل في كل طريق طوائف، فإذا خالفه في خاصة مذهبه لزمه أن لا يكون متبعاً له.

وأيضاً فإنه إذا قال أصحابنا فإنما يعني الشافعية، وإذا ذكر الأشعري فإنه يقول قالت الأشعرية فلا يدخلهم في مسمى أصحابه، ولكن أبو القاسم كان له هدى ولم تكن له معرفة بحقائق الأصول التي يتنازع فيها العلماء ولكن كان ثقة في نقله، عالماً بفنه كالتاريخ ونحوه.

فصل

ومذهب الأشعري نفسه! وطبقته كأبو العباس القلانسي ونحوه ومن قبله من قبله من أئمته كأبي محمد عبدالله بن سعيد بن كلاب ومن بعده من أئمة أصحابه الذين أخذوا عنه كأبي عبدالله بن مجاهد شيخ القاضي أبي بكر بن الباقلاني وأبي الحسن الباهلي شيخ ابن الباقلاني وأبي إسحاق الإسفرائيني وأبي بكر بن فورك وكأبي الحسن علي بن مهدي الطبري صاحب التآليف في تأويل الأحاديث المشكلات الواردة في الصفات ونحوهم.

والطبقة الثانية التي أخذت عن أصحابه كالقاضي أبي بكر إمام الطائفة وأبي بكر بن فورك وأبي إسحاق الإسفرائيني وأبي علي بن شاذان، وغير هؤلاء إثبات الصفات الخبرية التي جاء بها القرآن أو السنن المتواترة كاستوائه على العرش والوجه واليد ومجيئه يوم القيامة وغير ذلك، وقد رأيت كلام كل من ذكرته من هؤلاء يثبت هذه الصفات ومن لم أذكره أيضاً، وكتبهم وكتب من نقل عنهم مملوءة بذلك، وبالرد على من يتأول هذه الصفات والأخبار بأن تأويلهما طريق الجهمية والمعتزلة ونحو ذلك.

فهرس

كتاب الدليل على إبطال التحليل